

بحوث اجتماعية

سيكولوجية النَّعْصَبِ

أندريه هايناف
ميكلوس مولنار
جيرار دي بوميج

0027449



Bibliotheca Alexandrina

الساقية

سيكولوجية التطب

اندرية هالينال
ميكولوس مولنار
جيرار دي بوسيج

ترجمة: د. خليل أحمد خليل

استاذ اجتماعيات المعرفة / الجامعة اللبنانية



الهاققة

© LE FANATISME. Editions STOCK. 1988

© للطبعة العربية . دار الساقي

حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الاولى ١٩٩٠

ISBN: 1 85516 705 0

□ بماذا يمكن أن يفيدنا التحليل النفسي لفهم ظاهرة مثل التعصّب؟

يبدو التحليل النفسي كأنه استجواب، تساؤل، تأملٌ يسمح بالوقوف عند نهاية الخط، في مواجهة المسائل التي يطرحها الناس؛ وإننا في هذا التقليد سوف نستفيد من تعليماته، لا لنجد فيها جواباً، بل لكي نحاول فتح آفاق جديدة بالنسبة إلى المواضيع المتفجرة، المشحونة بالعاطفة، مثلما كان حال الحياة الجنسية، مثلاً، منذ العصر الفيكتوري، وحال الموت حتى أيامنا. فهل التحليل النفسي قادر، اليوم، على تنويرنا في هذه المسألة المقلقة، مسألة التعصّب (fanatisme) أو التزمّت؟ في الصفحات التالية، سنحاول كشف جوانب التعصّب المرتبطة باللاوعي. وبالطبع، يقف التحليل النفسي عند هذا الميدان الخاص به، وبالتالي يستدعي اعتباراتٍ أخرى متممة: اعتبارات تاريخية، اجتماعية، ثقافية.

قوامُ طريقة التحليل النفسي أن نعيد النظر في الظواهر التي تفحصها. فالمحلّل النفسي شاهد، وهذا

هو أحد أدوار المثقفين، حتى وإن كان الناس لا يحبون
الشهود الذين يزعجونهم. زد على ذلك، أن المحتل
النفسي حين يكشف لنا رغباتنا اللاواعية، إنما يخاطر
بأن يصيبنا بجروح، إذ من المربك والمقلق أن نعرف
بأننا لا نعرف حقاً الأسباب التي تدفعنا وتسيرنا. في
هذه الدراسة سيتعين علينا أن نتحاشى في وقت واحد
الأحكام القيمة المتسرعة والامثالية الفكرية الرائجة،
كما سيتوجب أن نتفادى التراجع أمام المحارم
(Tabous) بحجة أنها لا تستحق أن تفهم أو أن من
الخطورة مناقشتها - لأسباب يُدعى أنها نبيلة. وإننا
حين نفهمها على نحو أفضل، إنما ستمكّن من
الاعتراف بما هو إنساني فيها، وإدراجها في عالمنا
الذهني. فالفحص التحليلي النفسي يدعي استجواب
الظواهر الإنسانية (Sine ira et studio) استجواباً
علمياً قدر الإمكان. ويصاحبه الشك والاشتباه: فهو
يبحث، تحت المظاهر، عن المشاعر والدواعي
المتخفية. يُضاف إلى ذلك أن هذه المسيرة هي مسيرة
علوم إنسانية أخرى؛ علم الاجتماع، علم الإناسة
(الانتروبولوجيا)، علم النفس، الخ. إذن التحليل
النفسي يُميط اللثام عن الدواعي الحقيقية المخفية وراء
الواجهة. لخدمة من، لخدمة ماذا، يقوم التحليل
النفسي بهذا العمل؟ حسب التراث الفرويدي، يقوم
به لجعل القوى المجهولة والغامضة واعية، لكي «يحل
الأنا محل ذلك الذي كان هو».

«Wo Es war, soll Ich werden» (Freud);

لكي نفهم بلا ابتسار (préjugé)، بلا حكم شائع،
وننقل هذا الفهم، وهذه مهمة كان يعتبرها فرويد
أساسية. وبما أن اهتزاز المثل الثقافية قد أدخل الحلم
والالتباس، فإن الناس يحاولون أن يجدوا معنىً جديداً
لحياتهم وقيماً جديدة. ولكي يفهموا أنفسهم على نحو
أفضل، لكي يفهموا العالم الذي يعيشون فيه، ومن
هو الإنسان اليوم، يتوجهون نحو العلوم الإنسانية التي
تستمد منهم شعبيتها.

يمكن التساؤل عما إذا كان يحق لنا استقصاء
المفاهيم التحليلية النفسية لتطبيقها على المسائل ذات
البعد الاجتماعي. إن الأمر يتعلق هنا بمسألة طرائقية
(ميثودولوجية) كبيرة. ومعظم المراقبين متفقون على دور
علم النفس في تعيين حياة الجماعات وتحديد تطورها.
وبما أن طريقة التحليل النفسي قد أغنت علم النفس
والعلوم الإنسانية بمعرفة اللاوعي، يبدو مشروعاً
البحث أيضاً عن العوامل اللاواعية التي تكمن وراء
الحياة الاجتماعية. فوجود عدة عوامل محدّدة محتمل
علمياً؛ ومثال ذلك أن تأثير قوانين الاقتصاد وتطور
أشكال الإنتاج لا يستبعد تأثير البسيكولوجيا الفردية.

وربما يبدو تجاسراً تناول ظاهرة ارتدت جوانب شتى
وفقاً للظروف والسياقات، وتفجّرت في كوكبات
تاريخية وظروف نفسية بالغة التنوع. فقد تراءى لنا أن
تنوع المواضيع التاريخية غير متناهي مع تماثل في الخفايا
البسيكولوجية. فبعد تفحصها، سيكون في إمكان
القارئ الحكم على قيمة هذه الفرضية.

... إنَّ التعصُّب مفهومٌ من القرن الثامن عشر، جرى وضعه للتدديد بتزمتٍ ديني (زيلوتيّة، نسبة إلى زيلوت اليهودي المتعصّب: Zélotisme). وساد الاعتقاد أنّه سيزول مع زوال ذلك التزمت، فلم يحصل شيءٌ من ذلك، وهذا دليل على أنّه غير موجّه فقط لحل مسألة دينية تماماً، كما كان يمكن لمقاربة ظهورية (فتومولوجية) أن تجعلنا نظنّ، بل يغطي حاجات الإنسان الأشدّ تعقيداً وتسترّاً. وربما تكفي هذه الواقعة وحدها لتبرير تدخّل التحليل النفسي، حتى يحاول أن يفسّر وأنّ يقيم الصلة ما بين هذا الاستمرار للتعصّب والرغبات المرتبطة بالحياة البشرية الخفيّة، وبين وجود شياطين شريرة في داخل البشر.

مقاربة نفسية وتحليلية نفسية للتعصب

في نظر هالدن^(١)، ربما يكون التعصب (التنطع/ التزمت) واحداً من أهم الابتكارات الأربعة ما بين العام ٣٠٠٠ ق.م.، والعام ١٤٠٠ ب.م.؛ وأنه ربما يكون من أصل يهودي/مسيحي، وبلغنا آرثير كستلر^(٢) إلى مدى توفير عصرنا ميداناً مؤاتياً للتعصب؛ فهو، مع تسليمه بكون أشكال تقدم الإنسانية في مجال المعارف والتقنية لا يمكن تجاهلها، إنما يلاحظ بمرارة أن القرن العشرين لم ينجب سوى الهتلرية والاستالينية والماوية، بينما كان القرن السادس ق.م. قد شهد ازدهار الطاوية (Taoïsme) من الطاو Tao، الطريق) والكونفوشية والبوذية.

إن اشتقاق الكلمة «Fanatique» يرجعنا إلى Fanum ومعناها المعبد/ الهيكل^(٣)، ومن مترادفاتهما؛ «المستنير»، «illuminé»، الذي يعتقد أن الآلهة توحى له^(٤). ويظن المتعصبون، من خلال توهمهم باكتشاف المطلق وما فوق البشري، أنهم امسكوا بالحقيقة التي تمنحهم كل العلم، كل القوة والسلطان، والعصمة وكل أشكال التفوق على البشر. إنهم

يتراجعون إلى مرحلة القدرة الكلية الطفلية التي
 تتضمن تحقيق الرغبة على حساب الواقع الذي يجري
 إدراكه بالمعارف وبحدود الإمكانيات الإنسانية. و يترافق
 الشعور بالقدرة الكلية مع حماسٍ نرجسيٍّ وتمجيد
 لفكرة الانتماء إلى هذه الجماعة ممن اصطفاهم الأزل أو
 التاريخ. ويمكن لهذا الاصطفاء النخبوي أن يضمّد
 قلق أفراد قست عليهم الحياة، ولم يحظوا بنصيبٍ وافرٍ
 من الأمن. إن المنظومة الهذيانة/ الذّهانية، الثنائية،
 منظومة الصواب/ الخطأ، الأسود/ الأبيض، الصديق/
 العدو، تؤدي إلى تجذير للفكر، حين توجه العدوانية
 نحو عدو؛ والمؤسف أن خشية رجوع العدوانية،
 تستثير مخاوف التنكيل من جانب أعداءٍ مظنونين، كما
 تستثير مشاعر الجرّمة التي تفقد إلى أشكال مختلفة من
 المازوخية وعقاب النفس. إن المتعصّب يتقرّب من
 شخصيات أخرى ذات «باثولوجيا نرجسية» (حسب
 مصطلح التحليل النفسي) أو من بعض أشكال الهذيان
 الذهني (حسب الوصف الفنومولوجي). وإن ما يميّزه
 من الأشخاص المعذّبين الآخرين - مثلنا نحن جميعنا -
 هو أنّه يجد الأمن، يجد وسيلة اطمئنان، في المنظومة
 التعصّبية التي يوظفها كاعتقاد⁽⁵⁾؛ وهذا «الاطمئنان» -
 الذي سنتكلّم عنه مفصّلاً - إنّما يتضمّن «هذياً»؛ فهو
 يبدّل منظومة القيم ويمنحه الإذن بإطلاق غرائزه
 (العدوانية وأحياناً الجنسية أيضاً) بفضل يقينه بأنّه
 مالك الشريعة أو القانون. غير أنه ربما يشعر بضرورة
 دفع تعويض ما، من خلال الزهد والتقصّف. إن هذه

البنى التي سميت نفسية / مرضية أو حتى «ذهانية»^(١١)،
إنما تمتاز بالتخريج (بوضع الشيء خارجاً) وبغني
التصارع ما بين النفسيات؛ وغالباً ما توجد لدى
الناس الذين توصلوا إلى دور اجتماعي مهم في بعض
الكوكبات أو التجمعات.

يفرق بولتروير^(١٢) بين المتعصب الأصلي - العاصب -
والمتعصب المنقاد؛ فالأول بيده الأمر/ السلطان
(Autorité) الذي يسمح له بأن يعطي لجماعته
(جحافله من المتعصبين المنقادين) الإذن بالتغلب على
التواهي المفروضة من الأنا الأعلى. رأينا في أثناء
الهلثرية أناساً كان يمكن أن يكونوا، في ظروف
أخرى، مستمرين في خضوعهم للتعاليم الأنوية العليا
في تقاليدهم، قد شعروا أنهم مأذونون من جانب
زعيمهم لكي يتجاوزوا القوانين باسم فكرة («الوثن
الميتافيزيقي» التي أطلقتها حلقة فيينا الوضعية). إن
بنية العاصب الفكرية التي تسمح له بكبت مستلزمات
أناه الأعلى باسم فكرة، ربما تكون أشد تعقيداً،
«وانفتالاً»، من بنية تابعيه ومريديه (Mitläufer).

إن العاصبين (Fanatisants) يقطعون مع التراث،
يخرجون عن الدرب من أجل فكرة أو مثال يعرضانه
كمطلق، ويستحق أن يضحي المرء بنفسه لأجله، وأن
يضحي بالآخرين في سبيله. ففيهم تمرّد على شيء ما
غير مُشبع، وموجود وبحث عن شيء ما كامل،
يسعون لأحلاله محل ما ينقصهم (أنظر مثال روبسيير،

سان - جوست، الخ.) ويتسبب بعضُ منهم إلى النمطية (Typologie) «الوسواسية» التي تتضمن حاجة جدارية وسؤدد، وتعاملاً بارداً مع الاقتناع بأنهم «على حق»، هذا الاقتناع الذي يُسكت جُرميتهم إسكاتاً جزئياً. وثمة آخرون راؤون ذوو شخصية باهرة يمارس إشعاعها الوجداني والعاطفي سحره على الآخرين. أما المتعصبون المتقادون فهم، على العكس، يمكنهم أن يكونوا أمثاليين، يسمح لهم العاصب (أو المتعصب) بالتعبير عن مطالبهم ومخاوفهم وجراحاتهم، من خلال تعيينه مجرمًا سيتمكنون من صبّ جام غضبهم عليه، دون شعور منهم بالجريمة. فهم يبحثون عن الأمان من خلال اتحادهم مع شخص كامل القوة، ذلك الأمان الذي سينهار من ناحية ثانية، لأن حلقة الأعداء، المتعاطمة بلا انقطاع، تستدعي ضحايا جديدة، وتجرحهم في النهاية إلى السقوط (مثال الإرهاب).

بالنسبة إلى الجماعتين، يُذكر في علم النفس الوصفي، تقلص للحقل الذهني وهبوط في الاهتمامات: ازدياد ولا مبالاة تجاه كل ما لا يكون غرضاً من أغراض هواهم وحاسهم؛ يقين لا يتزعزع في صحة أفكارهم؛ إسقاط العدوانية على الآخر، العدو المظنون، المعاش كمُضطَّهد؛ ترشيدات تبرّر التجديف على الأخلاق («إننا نقتل في سبيل خير الإنسانية»). تُفسر هذه الظواهر البسيكولوجية بالدراسة التحليلية/ النفسية للبنى الكامنة، للمآزم

والصراعات بين الرغبات والمحرمات التي تعارضها.
بكلام آخر، لا يمكن فهم عمل المتعصب، مع الكره
الذي يخفيه وراء تلك الواجهة «للإنسان العادل»،
ومع الهوى الذي يسكنه، إلا من خلال أعماق
منظومتنا النفسية وتياراتها الخفية.

التعصب شرط من شروط جنون العظمة، ومثال
ذلك أن اللاعبين، في تفاؤلهم، يُعتبرون نوعاً من
المتعصبين. وبنية جنون العظمة هذا، يمكن فهمها من
خلال ظاهرة بسيكولوجيا الطفل: «وهم القدرة
الكلية»^(٨). فهؤلاء اللاعبون إذ يعتقدون أن القدر
يحبهم، إنما يتحدثونه وينتظرون حكمه، ولو كان ذلك
مقابل أكبر الكوارث، بما في ذلك تحطيم وجودهم
الشخصي أو مثلهم. وقد يبدو هذا أحياناً كأنه ضرب
من ضروب الشجاعة، ولكن يكفي أن نتذكر رمان
هتلر (أو «اللاعب» نيكسون) حتى نفهم أن الأمر لا
يتعلق بأكثر من إنكار للواقع، وبحث عن قدرة كلية
مرضية، غالباً ما تخفي مشاعر عجز وبأس، وعدم
الاعتدال على تحمل حدوده الخاصة به، وعلى الخضوع
لقواعد الحضارة المستبطنة في الأنا الأعلى. لقد أمكن
الكلام على «مرضية الأنا الأعلى»، على «فساد الأنا
الأعلى، الذي وصف فرويد في كتابه «قلق في
الحضارة» (1930) واحداً من أصوله: إن أباً «ضعيفاً
ومتساهلاً إلى أبعد الحدود» سيتيح الفرصة أمام الطفل
لكي يكون لنفسه أنا أعلى قاسياً بتطرف وإفراط، لأن
طفلاً كهذا ليس له من مخرج آخر، في ظل انطباعه

بشعور الحب، سوى توجيه عدائته نحو الداخل، أما عند الولد المتروك، المُرَّ بلا حب، فيسقط التوتر بين الأنا والأنا الأعلى، ويمكن لكل عدائته أن تتوجّه نحو الخارج. وبالتالي، إذا صرفنا النظر عن عامل تكويني افتراضي، يكون من حقنا عندئذ القول بأن شدة الوعي صادرة عن الفعل المتصاغر لتأثيرين حيويين: في المقام الأول، عن الحرمان من الإشباع الغريزية، الذي يطلق العنان للعدوانية؛ وفي المقام الثاني، عن تجربة الحب، التي تجعل هذه العدائية ترتدّ نحو الداخل وتنقلها إلى الأنا الأعلى^(١٤).

على سبيل التمثيل العيادي:

لقد وصف ج. بيكر^(١٥) الإرهابيين الألمان الذين كانوا ينتمون إلى جماعة بادر-ماينهوف، كأنهم «أولاد بلا آباء». فأبائهم الذين كانوا قد قُتلوا أو سُحقوا على أيدي النازية والهزيمة، لكي يرموا بأجسادهم الضائعة، في ما بعد، في بناء «المعجزة الاقتصادية» الألمانية، كانوا يتراءون لهم قابلين للاحتقار وبلا قيمة. فقد انتفض الأبناء بسبب الجرح النرجسي الذي أصابهم به الهزيمة، وبسبب العار الذي لحق بأبائهم دون أن يعترضوا على القومية - الاشتراكية (النازية) أو حتى دون أن يشاركون فيها؛ وهم لا يستطيعون أن يعترفوا بالفضل لأبائهم فيشكروهم على ما وفروا لهم من أمور كان الآباء أنفسهم يقاسون منها: الجوع، الحرب، القمع. فقد كان حقدهم، تعطشهم للانتقام

من أولئك الآباء المحقرين، طريقة لفك التضامن معهم، ولتهميشهم وإسقاطهم: فوضعوا النار في ما كان آباؤهم قد شيدوه (في المخازن الكبرى، تلك «المعابد» التي أقامها المجتمع الاستهلاكي) وأظهروا الحاجة إلى تلطيف آبائهم في خلال محاكماتهم. لم يصوغوا أية نظرية، بل اكتفوا بدعوات إلى العنف، كانوا يريدون تحطيم ما هو قائم، محاربة القيم التي تبدو لهم فارغة من المعنى، وفضح البورجوازية: «لا تهمني الفيتنام، فأنا مشغول بانتعاشي؛ هذا ما قاله ديتير كونزلمان لتظاهرة ضد حرب الفيتنام». ويبدو السعي وراء العنف، والحرية الجنسية وانتهاك المحرمات (تُعرضُ السرقات كأنها انتهاكاتٌ للملكية المحرمة / المقدسة، ورفض للموانع الاجتماعية بوصفه الكيفية الوحيدة للانعتاق من النظام) كأنه محاولة يائسة للتعويض عن انهيارهم العصبي وعن نكساتهم ولتضميد جرحهم النرجسي نظراً لأنهم أبناء هتلر، أبناء بلد وجيل مغلوبين.

ولقد زوّدهم التحدي الناجح والشهرة المتحققة، بمشاعر قدرة كلية عابرة، قبل أن يغرقوا في عزلة السرية، تم في العجز الانجاسي. ففي خلال توقيفه الأول، أعلم بادر صاحبه غودرون إسلين أن من الواجب إخراجه من الحبس بأي ثمن، وإلا فإنه سيتحرر؛ ولإطلاق سراحه، دخل أولريك ماينهوف في السرية بدوره.

من الممكن تفسير انتحارهم كآخر مجهود في سبيل

الانفلات من أعدائهم، وأكثر من ذلك، لجعل قدرتهم الكلية تنتصر، أسبغوا على أعدائهم «روعة داخلية» (غرونبرغر). ففي ظروف الحبس، ارتدّت عليهم العدائية والسادّة في سبيل التضحية الكبرى.

لاحظ الإرهابي ميخائيل بومان (بومي) في سياق مقابلة: «أَنَّ الحنين إلى الموت، رغبة الموت أمر واقع»^(١)، معبراً بذلك عن اليأس الذي يتخفى وراء العدائية والكرهية. رداً على سؤال: «ما هي مشاريعكم؟ كيف تعيشون في السريّة؟»، أجاب بومي: «هذا صعب. إنني أعيش في عزلة اجتماعيّة تامّة. ما عندي شيء، لا عمل، لا عائلة، لا بيت. ولكنني أتحمّل أيضاً وزراً كبيراً - لست مسجلاً لدى الشرطة، فأنا لا أملاً كل تلك الإضبارات الحكوميّة، لا أدفع أجرة منزل، ولا غرامات، ولا حסومات على المشتريات المعتدلة. أنا لست في النظام». عزلة وانحياز مُضافان إلى الثورة والإسقاط الذّهاني لكل الأوساط التي يحسّون بها كأنها أوساط سيّئة. ولا يمكننا أن نمنع أنفسنا من إجراء المقارنة مع الانحباس في حياة الرهبنة، أو مع تجمّعات زهّاد القرون المسيحية الأولى: الإسقاط نفسه للعالم الميعوش كعالم رديء، ولكن هنا، فضلاً عن ذلك، يكون المنفى نهاية حلقة مفرغة من أفعال ضد المحيط تقود إلى قيام علاقة سادية - مازوخية مع هذا المحيط، الأمر الذي يعطي للظاهرة الإرهابية بُعداً جديداً، بعد الجحيم والكرهية.

لا يعتقد المتعصّبون بإمكان تقدّم مجتمعٍ ما دون

انتهاك المحرم «لن تقتل قط». ولئن كان صحيحاً أن هذا المثال، الذي أعاد تكريره بهذا الشكل، فلاسفة الأنوار في القرن الثامن عشر، لم يمكن الاقتراب منه إلا في غضون فترات قصيرة من التاريخ، فإن ذلك لا يقلل من قيمته بشيء.

لا مناص من تمييز تعصب الاعتقاد: انتساب غامض قليلاً أو كثيراً للأفكار أو للخيلات (التمثلات) التي لا يمكن إثباتها ولا نفيها، من الاقتناع: وهو يقين من النسق الوجداني المتضمن أحياناً تقديرًا زائداً لبعض الحقائق. فالتعصب عقلية، ذهنية، تراءى وتلاشى في بعض الكوكبات التاريخية. ويرتبط تحديد ظروف ظهوره بتأمل تاريخي (مثلاً انهيار بعض المثل المشتركة بين جماعة، وحتى بين مجتمع، الخ.). في المقابل، في المستوى الفردي، يماثل التعصب حالة نفسية يكون فيها الفاعل / الذات «مهورساً» بشبكة تمثلات تؤول إلى إشغال كل الفضاء الذهني، مع استبعاد التطور السابق: يكون الأنا، بكيفية ما، مبللاً بالأفكار والتمثلات التعصبية، وإن كان الإنسان القديم لا يعود يعيش في نهاية المطاف، فيولد إنسان جديد، كما هو الحال في طقس سيامة الكهنة. هل ينبغي التشديد على إمكان وجود متعصبين وغير متعصبين في نطاق أية فكرة أو حركة؟

نتساءل إلى أي حد تُعتبر العقلية التعصبية نكوصاً وتراجعاً إلى نوعٍ من عقلية أرواحية (animiste)،

حدّدها فرويد بثلاث مزايا: النرجسيّة، القدرة الكليّة، والإسقاط أو الإضفاء. فحتى وإن كان من المسلّم به أنّ المتعصّب لا يعتقد بالأرواح شيمة الأرواحيّ، فإننا نستكشف لديه فكرة أنويّة نرجسية: فهو الوحيد الذي يكون دائماً على حق؛ والإيمان بالقدرة الكليّة لفكرته: فيفضلها سيتوصّل إلى تغيير العالم سحرياً، وإلى اجتلاب الفردوس؛ أخيراً نجد لديه فكرة إسقاطيّة ترجّحه من كل شبهات الضعف والقصور البشري، إذ إن هذين، مع المكر، موجودان في الآخر. ويرى فرويد أن الإنسان في المرحلة الأرواحيّة يعزّو لنفسه القدرة الكليّة، وأنّه في المرحلة الدينيّة يتخلّى عنها للآلهة؛ وفي مستوى التصرّو العلمي، يعترف بضعفه ويحدوده. إنّ المتعصّب لا يتحمّل الفكرة العلميّة؛ فهو، بكلام آخر، لا يقبل أن يرى دوره الحقيقي في جماعة بشريّة وفي العالم، ولا أن يرى حدود إمكانيّاته، لا سيّما الموت. صحيح أنّ بعض المتعصّبين هم أقرب إلى الفكر الديني، أي أنّ ربّهم أو زعيمهم هو الذي يملك القوّة، وليس هم أنفسهم، ولكننا غالباً ما نجد عندهم خليطاً من الفكرين الأرواحي والديني.

التصوّر التحليلي النفسي للحضارة

■ لا يمكن فهم التعصّب إلّا استناداً إلى خلفيّة تحليل الحضارة كما اقترحها علينا فرويد.

لنعترف أنَّ التحليل النفسي يجد نفسه، في مواجهة
هذه المسألة، في وضع صعب. فهو يصادرُ على أن
الحرمان (الإحباط) يلعب دوراً كبيراً في مسار تكوُّن
الاضطرابات النفسية. في البداية، كان فرويد يفكر،
بوجه خاص، بالإحباطات الجنسية، ولقد أمكن الأمل
في اقتفاء أثره، بأن يكون لتناقص الموانع في هذا
المضمار أثرٌ وافي من الأمراض. والحال لم ينجم عن
ذلك أي شيء. ولقد بينَ ذلك، استناداً إلى النصوص
الفرويدية، وجود التأثير الأولي، إلى جانب عوامل
محيطية وتربوية، للانتقال الأول من القدرة الكلية/
والعلم الكلي إلى استيفاء شرط إنساني محدود: مثل
واقع أنَّ بعض أعمالنا تعرّضنا للمخاطر، وأن
الإشباع ليس آليّة ولا محدودة، إنما يطبع الانتقال
من مبدأ اللذة، من الإشباع الذاتي، إلى مبدأ الواقع،
هذا الذي يمكنه أن يتضمّن، وفقاً للظروف
الاجتماعية، كثيراً أو قليلاً من الممنوعات، لكنّه
يتضمّن حدوداً على الدوام^(١). وينبّه فوكو^(٢) إلى عدم
وجود حضارة بلا موانع مرتبطة، جزئياً، بالمخاطر
الحقيقية. وبالتالي، فإن الحرمان، في توازن متكامل
مع التشجيع، اللذة، يعمل كموازن، وإن هذا
التعاكس الجدلي هو جزء لا يتجزأ من الشروط
الأساسية للوجود الإنساني، وبرهان على أن تطور
الإنسان في كثافة تركيبه يخرج عن التبسيطات أو عن
الاستعمالات التي تستوحىها من هذه التبسيطات.
فالإنسان يجد نفسه محدّداً بضرورة ترك مبدأ اللذة،

الإشباع الذاتي، في سبيل مبدأ واقع سيتوجب عليه، في نطاقه، أن يخلق أوضاعاً جديدة تسمح له بالحصول على المتعة واللذة. إن مبدأ الواقع يترأى كأنه تعديل وتطوير لمبدأ اللذة من خلال الإحاطة بالواقع. لذا، يتخلى السعي وراء الإشباع، عن الطريق الأقصر، ويسلك أحياناً دروباً منحرفة، ويؤجل اللذة وفقاً لشروط العالم الخارجي وأحكامه؛ ولكنه يفعل ذلك كله لأجل بلوغ تلك اللذة على نحو أضمن وأمن.

هناك معطًى آخر تُسلط عليه النور أعمال فرويد، هو معطى عقدة أوديب: فهذه العقدة، بعيداً عن حصرها في وضع حسي بسيط، يجري فهمها كأنها صراع عيف ومحتوم بين الرغبة والمنع - بين غواية نكاح المنكر (Inceste) وقتل الأب والقوانين التي تدين ذلك كله. إن الإناسة البنيوية تؤكد هذه النظرة، إذ إن كل المجتمعات تتضمن بعض أشكال تحريم نكاح المنكر. وعن فشل الرغبات التي تصطدم بالاستحالة والمنع (قوة حب الصبي لأمه وكرهه لأبيه) تنجم عقدة أوديب، العقدة المركزية والمتعددة الحضور لفهم الإنسان. ففي عام ١٩١٣، كتب فرويد الطوطم والتابو^(١) كُمساهمة أولى في علم النفس الاجتماعي وفي الإناسة (الانثروبولوجيا)، حيث أرجع إلى عقدة أوديب، أصول الدين والأخلاق والمجتمع والفن، كما أرجع إليها نواة العُصبات؛ وبالتالي كان يمكن لمسائل علم النفس الاجتماعي أن تُحمل على علاقة الإبن بأبيه،

أي أن عقبة الإشباع الغريزي تُمثَّل بالأب - أو بالأخوة - بوصفهم مواضيع غيرية وحسد، في نظر ملاني كلاين^(١٣) (Melaine KLEIN). إذن، يستبطن مفهوم عقدة أوديب مساراً جدلياً رفيعاً، يتضمَّن في وقت واحد قبول القانون والتمرد عليه، مع الطموح لأخذ مكان الأب. إنَّ البنية الأوديَّة تتضمَّن وجود الرغبة والتحریم: الرغبة ومسألة الشرِّ. وحسب الأسطورة المسيحية، يتعيَّن على قبول الابن للخصي أن يلغي النزاع؛ فالشرُّ لا يمثِّل الرغبة الممنوعة بقدر ما يمثِّل التوتر الناشئ عن النزاع وشاهد الغواية. والأمر في الأسطورة الأوديَّة عكس ذلك، إذ إنَّ العداوة هي التي تستدعي العقاب، نظراً لأنَّ النزاع (المأزم) يُعاش وكأنه ملازمٌ لقدر الإنسانيَّة، ويعطيها بُعداً مأساوياً. إذن حتميَّة المآزم هي التي تُعيِّن مأساويَّة الشرط الإنساني في المنظار التحليلي النفسي. وهذه المأساوية ليست تشاؤميَّة بالضرورة، نظراً لأنَّ التشاؤم يعتبر انتظار الحلَّ الأسوأ والأردأ.

كان فرويد قد كتب (في ٣١ أيار/ مايو) سنة ١٨٧٣: «إن نكاح المنكر واقعة اجتماعية مضادة، اضطرت الحضارة، حتى توجد، للتخلِّي عنها شيئاً فشيئاً»^(١٤). وحسب نص يعود إلى ١٨٩٨^(١٥)، ربما تكون الحضارة مسؤولةً عن «الانتشار الواسع للخوَر»، قمع الحياة الجنسيَّة الموجب للكبث. إن تراكم هاتين المرحلتين يطرح الإشكاليَّة بكاملها. يُضاف إلى ذلك أن كتاب ثلاثة أبحاث حول نظرية الجنس^(١٦) يجرِّم في

أصل الكبت الجنسي عاملاً عضوياً في عمر الكُمون،
 يمكنه التدخل من دون أن يكون للتربية أثر فاعل.
 فلنلاحظ غموض هذا التحليل حيث تبدو الحضارة في
 آنٍ واحدٍ كأنها مفروضة من الخارج^(١٩) ومرتبطة بعوامل
 بيولوجية. ففي الطوطم والتابو^(٢٠)، يسعى فرويد
 لفحص نقاط التوتر وإمكانات التوليف بين مستلزمات
 النزوات القديمة ومتطلبات الحياة في المجتمع. في
 كتابيه قلق في الحضارة^(٢١) ولماذا الحرب؟^(٢٢)، تأملات
 في الحضارة والحياة الاجتماعية، يطرح فرويد مسألة
 غريزة الموت وارتداد عدوانية الإنسان الهدامة على
 نفسه. «يمكن للعنصر الثقافي أن ينجم عن المحاولة
 الأولى لتنظيم تلك الروابط الاجتماعية^(٢٣). وإن لم
 تظهر محاولة كهذه، فمن المحتمل عندئذٍ أن تخضع
 تلك الروابط للتعسف الفردي، وبكلام آخر للفرد
 الأقوى جسدياً، الذي يمكنه أن ينظمها في اتجاه
 مصلحته الخاصة ونزواته الغريزية. وقد لا يتبدل شيء
 إن وجد هذا الأقوى مَنْ هو أقوى منه. فالحياة
 المشتركة لا تغدو ممكنة إلا عندما تتوصل كثرة إلى
 تكوين تجمع أقوى مما هو عليه كل فرد من أفرادها،
 وإلى توطيد تماسك شديد في مواجهة كل فرد على
 حدة. وعندها تتعارض قوة هذه الجماعة بوصفها
 «حقاً» وقانوناً، مع قوة الفرد، المدنسة باسم القوة
 الضارية. والحضارة تخطو خطوة حاسمة، حين تقوم
 بعملية إحلال القوة الجماعية محل القوة الفردية. إذ إن
 طابعها الجوهري يكمن في كون أعضاء المتحد يحدون

من إمكانات لذتهم ومتاعهم في حين أن الفرد المنعزل كان يجهل كل حصري من هذا النوع . وهكذا، يكون المطلب الثقافي القادم هو مطلب «العدل»، أي الضمانة بأنّ الظام القانوني المستتب من الآن فصاعداً، لن ينتهك أبداً لصالح فرد واحد. لن نقول رأينا في القيمة الأخلاقية لـ «حق» كهذا. إن الحضارة وهي تواصل تطورها، تبدو عندئذ كأنها تسير في طريق تتزع فيها إلى عدم جعل الحق التعبير عن إرادة متحد صغير- طبقة مغلقة، طبقة أو أمة -، إذ إن هذا المتحد يتصرف بدوره، تجاه جماهير أخرى من النوع ذاته ولكنها، احتمالاً، أكثر عدداً، مثلما يتصرف فرد جاهز للاستعانة بالقوة الضارية، ويُفترض أن تكون النتيجة النهائية بناء قانون يكون للجميع - أو على الأقل جميع الأفراد الجديرين بالانتماء للمتحد - قد أسهموا فيه، مضحين بدوافعهم الغريزية الشخصية، ولا يترك من جهة ثانية أيأ منهم يتحوّل إلى ضحية للقوة الضارية أو الغاشمة، ما عدا أولئك الذين لم ينتسبوا إليه قطاً^(١١). يشدد فرويد إذن على أن الحضارة بُنِي على حساب عدوانية الأفراد، على التخلّيات ولوازمها الاجتماعية: المحظورات.

وانطلاقاً من ظواهر يمكن رصدها مباشرة في العيادة، شدّد فرويد على دور الثقافة في المصاعب التي يصادفها الناس (المصابون بالعُصاب النفسي). وأفكاره موجزة في كتاب مُختصر التحليل النفسي (١٩٤٠). فبعدما بين أن العُصاب ينطلق من الطفولة، عندما

«تتلاقى مستلزمات النزوات والدوافع مع أنا ضعيف، غير مكتمل، غير قادر على المقاومة، وعاجز عن حل المشاكل التي يمكنه لاحقاً أن يجد حلّها من خلال «اللعب» ذكر «بأن الكائن البدائي الصغير يتعين عليه في قليل من السنوات، أن يتحوّل إلى كائن بشري متحضّر، وأن يقطع في زمن من المستبعد أن يكون قصيراً، جزءاً كبيراً من التطور الثقافي البشري. ولقد صارت هذه الظاهرة ممكنة بفضل الاستعدادات الوراثية، لكنها لا تتحقّق أبداً، تقريباً، دون الاستعانة بالتربية ويتأثر الأهل [...]». وبالتالي من المناسب ألا يُنسى أيضاً، من بين الأسباب المحددة للعصابات، تأثير الحضارة ونفوذها [...]». إن الرغبة في امتلاك أنا قوي، غير مكبوت، تبدو طبيعية، ولكن هذا الطموح، كما يعلمنا العصر الذي نعيش فيه، مضاد جوهرياً للحضارة»^(١٦).

ويتساءل فرويد عن أهمية عمل الحِداد الذي تستلزمه اكتسابات الحضارة: قبل كل شيء حِداد جنون العظمة الكليّة القدرة والتسليم بحدود الذات والواقع. وقد يصدر العنف والغضب عن الجرح الذي يسببه العجز عن بلوغ المثل الخيالية (جنون العظمة). هذا الحِداد مستحيل إذا كان المرء لا يستطيع تقبّل الواقع، فلا يبقى إلا حذف الواقع، ليخلق الإنسان لنفسه عالماً نرجسياً مغلقاً أكثر فأكثر، ومنفصلاً عن الواقع أكثر فأكثر. عندها لا يعود القانون قاعدة اللعبة الأوديّة، التي تتضمّن الاعتراف

بتعاقب الأجيال وبتنظيم الرغبة، بل إنه يُعاش كأنه مفروض من قبل أنا أعلى قديم وقاسٍ، معكوس في الخارج، ويتوجب أن تُخاصَّ ضده، للدفاع عن الذات، معركةً بلا هوادة. وراء هذا التمرد، تتخفى إشكالية هجر وجرح نرجسي وانهايار عصبي.

كما سبق لنا القول، يرى فرويد الحضارة كعمل أو كمنجزٍ مرتكز على ترك الرغبات الغريزية: «إد الثقافة البشرية - وأعني بها كل ما به ارتفعت الحياة البشرية فوق الشروط الحيوانية، وكل ما تختلف به عن حياة البهائم، وأنني أرفض فصل الحضارة عن «الثقافة» - تقدّم للمراقب وجهين، كما نعلم. فهي تتضمّن من جهة كل المعرفة والسلطة اللتين اكتسبهما البشر لكي يسيطروا على قوى الطبيعة ويغتصبوا منها الخيرات الكفيلة بإشباع الحاجات البشرية؛ ومن جهة ثانية، تتضمّن كل الإجراءات الضرورية لضبط العلاقات بين البشر، خصوصاً إعادة توزيع الخيرات الممكن بلوغها [...]». فكل فرد هو بالقوة عدوٌ للحضارة^(٣١). مع أنها هي ذاتها لمصلحة الإنسانية عموماً [...]. على هذا النحو يتكوّن الانطباع بأن الحضارة شيء ما مفروض على أكثرية تحبسها أقلية أدركت كيف تستملك وسائل القوة والأكره [...]». ولولا تأثير أشخاص يمكن اعتبارهم مثلاً وقُدوةً، وتعرّف بهم [الجماهير] قادة لها، لما انقادت هذه الجماهير وتقبّلت الأشغال الكادحة والتخليّات التي تقوم عليها الحضارة^(٣٢).

يتناول فرويد في مستقبل وهم (1927)، كما في قلق في الحضارة (1930)، موضوعاً التوازن بين الغرائز والثقافة. ليس البشر مخلوقات محبوبة لا تبحث إلا عن أن تُحَبَّ، ولا تدافع عن نفسها إلا إذا هوجمت؛ إنهم بخلاف ذلك مزودون بغرائز عدوانية قوية تعكّر علاقاتهم مع جيرانهم وترغمهم على إنفاق كبير في الطاقة للحفاظ على الحياة في المجتمع ولصون الحضارة. ويسبب هذه العدائية الأولية تكون المجتمعات مهددة دائماً وأبداً بالتخلع والتفكك. ولا مفر من التضحيات لتوجيه الجنس والعدائية^(٣٨)، فالإنسان المتحضّر يبادل قسماً من إمكانات فرجه وسروره، بأمن أكبر. وربما يكون حجز زاوية الحضارة، الوصية: «لن تقتل قط» ذلك الذي تكرهه أو الذي يكون على دربك^(٣٩). وقد تقوم كل حضارة على إلزامية العمل، وعلى ترك الغرائز، حتى أنها قد تؤدي، حتماً، إلى معارضة أولئك الذين لا يستطيعون التجاوب مع طلباتها. فمن جهة، ينجم الحرمان والإجباط عن عدم إشباع الغرائز، ومن جهة ثانية، يوفر المثال الثقافي إشباعاً نرجسياً، وافتخاراً واعتزازاً ببلوغ المرء أهدافه. وقد يدفع موقف العجز (والنصاغر) الطفلي (Hilflosigkeit) الإنسان نحو الدين أو أية ظاهرة مماثلة أخرى، حركة، اعتقاد، تعدّه على غرار الدين، بالحماية، حين يجعله يشارك في القدرة الكلية للآلهة أو للقائد^(٤٠)، المرشد.

الحقيقة أن فرويد فتح لنا الطريق نحو إناسة

جديدة تقول إن الحضارة قد تعتمد على الكبت. إن سدّ الكبت هو الذي يوقف العدائية ويختلف ترابطات هذه الأخيرة مع «التيارات الشبقية»، كالغيرة والحسد. ونادراً ما جرى فحص العواطف والمواجد في دراسات حول الحياة الاجتماعية، سواء لدى الأفراد المعزولين أو المجتمعين في مجتمع. ويفسر المحللون النفسيون هذا التقصير بما يمكن لهذه الدراسات أن تشير من «مقاومات»، وبالطبع، هناك مفاهيم وتصوّرات لا يتقبلها أولئك الذين تخاطبهم.

من المفترض أن تكون أساطير عصرنا قابلة للتحليل مثل أساطير الأزمنة القديمة: الحب المسيحي، ملكوت الله. وربما يتعيّن التسليم بأنّ أية فكرة وأية فكرية (إيديولوجيا) يمكن تفحصها في انزراعها الولادي التكويني، في مولدها وتطورها، بما في ذلك الفكرة العلمية. ومثال ذلك أن عالماً مثل كيكوليه (KÉKULÉ) يمكن أن تكون لديه دوافع شخصية لاكتشاف حلقة البنزين (البترول)؛ وأن الاعتراف بهذه الدوافع لا يقلل أبداً من جدوى اكتشافه ومنفعته؛ فالقصد هنا بُعد آخر. لكنّ انجراحيتنا النرجسية تثور على فحص هذا البعد.

لقد نبّه غرونبرغر (Grunberger) إلى «أنّ الجمهور صريح دائماً في عدائه أو في ازدواجيته تجاه التحليل النفسي. والواقع أن التحليل ينتقد الدفاعات النرجسية بوصفها، مثلاً، فكرية، تصوفاً، ديناً. والحال،

فنحن نعلم أن الناس يتمسكون بالحفاظ على عدم المسّ بـ «قناعاتهم» ويشددون على احترامها. فقد كانوا يبعدونها بكل قلق عن كل أذى ممكن، ويدافعون عنها ضد كل منطق، غالباً على الرغم من الحسّ السليم، إذ لا يمكن لأية محاجة موضوعية أن تطالها، الأمر الذي يفضي أحياناً إلى أوضاع متباينة، يجري الدفاع عنها بمزيد من الحدة والشراسة. والردود التي توظفها هذه المحاولات تتراوح بين العداء العنيف والقلق والهلع. وهي تُستشار حتى وإن كان الأمر متعلقاً بفوارق طفيفة بين الأثنين الأعلى المتنافسين («نرجسية الاختلافات الصغيرة»). والواقع أن الأنا الأعلى هو إله حسود، لا يتحمل شراكة، إله وحيد^(٣١)، متوحد، وبما أنه هكذا، فإن أية محاولة لطيفة لتعديله تعرّض وجوده لمخطر، ومن هنا ردة فعله الشديدة («إذا كان يمكن أنّا آخر، غير أناي، أن يكون صحيحاً، فمعنى ذلك إذن أن أناي باطل»)^(٣٢). وعليه، فإن القناعات، حتى وإن كانت تتحدّى كل حسّ سليم، يمكن «توظيفها» نرجسياً، لدرجة أنه لا يمكن المسّ بها دون النيل من الشخص بكامله؛ ويجري الدفاع عن الأكثر عقلانية بين تلك القناعات، دفاعاً حماسياً، لا يتقبّل النقاش، اللهم إلا في بعض الأحيان من خلال مشروع شريف وعميق كمشروع التحليل النفسي، الذي يقبل فيه الفاعل أن يضع نفسه بنفسه على المشرحة - تحت تأثير العذاب، في الحقيقة. وأيضاً يشدد غرونبرغر على أن التحليل النفسي يحمل كثيراً من التشجيعات

الترجيسية، نظراً لأن الفاعل يمنح لنفسه الوقت للاهتمام بنفسه، وأنه في نطاق هذا التشجيع الكبير يُفلح في الانسلاخ عن بعض القناعات «المجردة عن الحس السليم»، بينما يجري التعويض عنها بمساهمة ترجسية يوفرها له التحليل النفسي.

لفت نورمان أ. براون في كتابه الحياة ضد الموت، إلى أن: «الدخول في فرويد لا يمكنها أن تكون شيئاً آخر سوى غطس في عالم غريب، في لغة غريبة - عالم بشر مرضى، لغة تشخيصية ذات تقنية رائعة. لكن هذا العالم الغريب هو العالم الذي نعيش فيه جميعنا، في آخر المطاف»^(٣). إذن من حقنا الاندهاش من قلة استعمالنا في دراسة الظواهر البشرية عامة، والظواهر الاجتماعية، لهذه الطريقة التي سمحت بتأويل الحوار بين الناس، واستخلاص المفاهيم منها. جرى التساؤل، فقط، بعد الحرب العالمية الثانية: «كيف أمكن وقوع ذلك كله؟». هكذا جرى فحص الشخصيات السلطوية، دور الأبناء، والمجتمع بلا أب، من قبل مدرسة فرنكفورت وأولئك الذين التحقوا بها (فروم، آدورنو، ميستررخ، هابرماس، الخ.). والمؤسف أنهم لم ينجحوا في المضي قدماً، وظلت الأعمال الساعية وراء ربط العلوم الاجتماعية والتحليل النفسي، منصبةً على مسائل السلطة. لقد جرى تمييز تطوّر بعض الدول بميزة استخدام الجماهير: ومثال ذلك، أنه يجري من جهة تعيين عدو الجماهير لا بدّ من قتله، مع وعدّها بأنها ستبلغ السعادة، إذن

«أوثاناً ميتافيزيقية» تسمح لها بانتهاك حرمان الأنا الأعلى بفضل ترشيدات عقلية سليمة؛ ومن جهة ثانية، يجري التسخيف والتفويه لأجهزة رقابة الحريات الديمقراطية، مثل الصحافة الحرة، الرأي العام، النظام البرلماني، حتى تغدو مستحيلة كل رقابة من جانب المواطنين. ولا شك أن لهذه العوامل أهميتها، ولكن لتفسيرها لا بد من الاعتراف حقاً بأن الإنسان، الأبعد ما يكون عن «المتوحش الطيب» الذي كان ينشده روسو، هو متوحش فقط، وأن طبيعته الحقيقية، حيث تتجاوز غريزة الحياة مع غريزة الموت، تتخفى وراء طبقة رقيقة جداً من مثل وانكبات أولية هشة. إن هذا المفهوم الأساسي في أعمال فرويد، تؤكد أبحاث أخرى، غير تحليلية نفسية، تظهر بكل جلاء أهمية العدائية وهشاشة الأوقات التي تنظمها لدى الإنسان بالمقارنة مع ما يجري لدى رتيسات أخرى من مراتب الثدييات، ولدى الثدييات. «تشكل العدائية استعداداً غريزياً بدائياً ومستقلاً لدى الكائن البشري؛ وسوف أعود إلى هذه الواقعة التي تجدد فيها الحضارة عقبتها الأكثر رعباً [...]». ربما يكون هذا المسار (الحضاري) في خدمة الحب (Eros) ويريد، بهذه الصفة، أن يجمع الأفراد المعزولين، وأن يجمع لاحقاً العائلات، ثم القسائل والشعوب أو الأمم، في وحدة واسعة: الإنسانية ذاتها [...]. لكن نزوة العداء الطبيعي للبشر، وعداء فرد للمجموع وعداء المجموع لفرد، تتعارض مع برنامج الحضارة هذا. إن هذه

التزوة العدائية هي المتحدرة من غريزة الموت والمثلة الرئيسة لها، الغريزة التي وجدناها تعمل إلى جانب الحب والتي تشاركه في الهيمنة على العالم. من الآن فصاعداً لا تعود دلالة تطور الحضارة غامضة في رأيي: إذ يتعين عليها أن تبين لنا الصراع بين الحب والموت، بين غريزة الحياة وغريزة الهدم، كما يدور لدى الجنس البشري. وبالإجمال، هذا الصراع هو المضمون الجوهري للحياة^(٣٤). لذا لا بدّ من تحديد هذا التطور بهذه الصيغة الوجيزة: معركة الجنس البشري في سبيل الحياة^(٣٥).

بسبب هذه التوترات وعلى الرغم منها، يأمل الإنسان دائماً بتحقيق حلمه الأجل: حلول ملكوت الله أو، حديثاً جداً، حلول كل ما أمكن لأشرف العقول في عصرنا أن تتخيله بوصفه عصر سلام وعدالة وحرية. ولكن باسم هذا الأمل، يسكت الأنا الأعلى، الذي «أفسدته» العدائية، بينما تنفلت من عقلاها أشد الغرائز بداءةً وتهديماً. إن التحليل النفسي يكشف العدائية، الغيرة والحسد التي تخض الحياة الداخلية لأناس متوسطين، مرحين ومتحضرين؛ ويبين لنا إلى أي حد لا يرتقبون إلا الترشييدات الرخيصة لكي يتمكنوا من إفراغ توتراتهم. ولكن تكون الحياة الاجتماعية قابلة للتسامح، وحتى لا يغدو الإنسان المتوسط قاتلاً، لا بدّ إذن من الشروط والظروف التي تسمح بإفراغ متواصل وبمقادير صغيرة للمشاعر التنافسية التي تولّد توترات إعلائية. «من الجليّ أنه

ليس من السهل على البشر أن يتخلوا عن إشباع هذه العدائية، الخاصة بهم؛ فعندئذٍ لا يجنون منها أي رفاة. إن تجمعاً متحضراً أصغر، وهذا هو فضله وسبقه، يجد مخرجاً لهذه النزوة الغريزية بقدر ما يسمح بالتعامل كأعداء مع كل أولئك الذين ييقنون خارجه^(٣٦). وهذا الامتياز ليس صغيراً [...] . فعندما جعل الرسول بولس من الحب الشامل للبشر أساس متحده المسيحي، كانت نتيجته المحتومة أقصى أنواع عدم التسامح من جانب المسيحية تجاه غير المؤمنين...^(٣٧). إن التاريخ الذي أثبت بشكل مأساوي صحة آراء فرويد، بين أن تقويماً للإنسان، أصح وأكثر واقعية وعمقاً، لا بدّ له من أن يتزعم اعتباراتنا الاجتماعية.

«إن مصطلح حضارة يدلّ على مجمل المنجزات والتنظيمات التي يبعدها تأسيسها عن حالة أجدادنا الحيوانية، والتي تفيد لغايتين: حماية الإنسان من الطبيعة وتنظيم علاقات البشر في ما بينهم^(٣٨)». ومن ثمّ فإن رغبات ومخاوف العالم الداخلي التي يكشفها التحليل النفسي، ليست سوى جزء من أسباب الحوادث. وتتدخل عوامل أخرى، اجتماعية أو تاريخية، تعمل معاً. مثال ذلك أنّ الإرهاب يمكنه أن يصير مخرجاً عندما لا يكون أمام القوى النازعة إلى التغيير، من وسيلة أخرى للإعراب عن ذاتها. ومع ذلك يمكن التساؤل: ما هي المحركات العابرة النفسيات التي تقود إلى الإرهاب بينما تتوافر وسائل

أخرى للتأثير على المجتمع؟ في عصرنا، يحق للإرهابيين الألماني والإيطالي أن يجري تحليلهما، بكل تأكيد، على صعيد اجتماعي وسياسي. ولكن يمكن للتحليل النفسي أيضاً أن يسعى إلى فهم أي نمط من الشخصية سوف يجري تقويمه أو استعماله من قبل تيار سياسي أو اجتماعي معين. إن فحص القوى المتناقضة الكامنة وراء هذه الظاهرة الحضارية، جدير بتقوينا.

لقد كشفت الثورة الفرويدية أن اللاعقلاني، الذي كان قد اكتنه شعراء، مثل سوفوكل وشكسبير، ولاحقاً أدركه فلاسفة مثل شوبنهاور ونيشه، هو ذو بنية يمكننا السعي لفهمها. إن الإسقاط الملازم للتصّب يسوّغ، بأواله كبش المحرقة، وبحجة اقتلاع الشر، الأعمال الإجرامية ضد ذلك المُشار إليه كـ«عدو». كان نيشه قد لاحظ: «أن جميع أولئك الذين لا يرضون عن أنفسهم، مستعدّون دائماً للانتقام؛ ونغدو نحن الآخرين من ضحاياهم»^(٣٤).

ربما يكون من المضحك اعتبار النصوص الفرويدية، مثل قلق في الحضارة ومستقبل وهم، كنصوص إيديولوجية. وبالتالي، لئن كان الأمر يتعلق بإصدار حكم على الشيوعية أو تراكم الرأسمال، فإن هذه النصوص هي نصوص هاو. ولكن، إذا حاولنا من خلال الأطروحة الفرويدية، توضيح الوظيفة العقلية للإنسان، ولاوعيه، مع الرغبة في فهمه، أمكن القول إن هذه الأعمال هي ثمرة اختبار عيادي ورؤية

خاصة للإنسان، كائنات اختبار فرويد ورؤيته، ويمكنهما أن تعطيانا قاعدة لفحص الإنسان المتعصب (Homo fanaticus) وظلمات لا وعيه، وأن تساعدانا على استيعاءات للمتعصب الموجود في كل منا. وإذا كانت الحضارة تقشفاً، فهي ليست هذا وحسب، بل هي أيضاً نظام وتنظيم في سبيل الحصول على اللذة، وللتخفيف من القلق، ولوجود حياة تدعى جديدة بالإنسان، مما يعني أنها «جديدة بإنسان متحضر»، مع الحد الأقصى من الإشباع الممكن واقعياً. وإذا كان لا بد من الحفاظ على أهداف الحضارة البشرية: العيش المشترك مع حد أقصى من كمال اللذة، فلا مناص أيضاً من القدرة على التسلح ضد أعداء هذه الحضارة، ومن بينهم المتعصبون، ليس فقط المتعصبون لإسقاطاتنا، متعصبو الخارج، بل أيضاً المتعصبون في داخلنا، المتعصبون لأوثاننا. وبالتالي، فإن المسائل الاجتماعية ليست فقط مسائل خارجية؛ فالمجتمع أيضاً هو حامل إسقاطات وإضفاءات. إن المسائل التي تطرح على صعيد المجتمع هي في وقت واحد مسائل فردية، مسائل داخلية للأشخاص الذين يؤلفون هذا المجتمع. وهم، كما يبين تحليل فرويد وفهمه للحضارة، يمكن إدراكهم والإحاطة بهم بواسطة شبكة كاملة من مفاهيم تستند إلى الاختبار العيادي للتحليل النفسي.

وإذا كان يُراد البحث عن جذر الشر، في منظار تحليلي نفسي، فسوف يبدو لي أن من الممكن التدليل

على «القدرة الكلية»، غريزة الموت التي يمكن فهمها أيضاً كنكوص وتراجع نحو هذه الترجسية الشريرة التي تسمح باستفزاز وإطلاق عدائية الإنسان الهدامة. وبكيفية ما، ترتبط هذه القدرة الكلية برفض الطبيعة البشرية، وبالأخص رفض التقطين اللتين تطبعان حيوانيته: الجنس والموت. إن إنكار الموت وكبت الجنس يتطابقان مع مُثل القدرة الكلية عند مستوى العُصاب الفردي، بينما يكون التعصّب على علاقة مع نزوة الموت في مستوى الثقافة. الحصر/ القلق أمام الحياة، الجنس والفرح الذي يكون مرتبطاً بالقلق أمام الموت. لقد وصف فيلهلم راينغ في كتابه علم نفس جمهور الفاشية^(١)، ديناميكية اليأس الإنساني، فعالته الناجمة عن محاولة الإنسان أن يكون مختلفاً عما هو فيه وعليه، وأن يُنكر طبيعته الحيوانية. فهذه الطبيعة تُعزى، بأوالات الإسقاط العميق، لليهودي أو للفجيري، أو للبورجوازي الكاسر والجشع، في منظومات مرجعية أخرى؛ وفي مواجهتهم، تملي غريزة الموت «الحل النهائي»: معسكرات الموت أو الغولاغ (Goulags). والإنسان، إذا كان لا يتقبّل نقصه، نواقصه، فلا بدّ له من وضعها في الخارج، بأواله ذهانية، حتى لا ينكسر تحت أوزار شعوره بالجُرْمية. إن هذا التناقض بين غريزة الحياة وغريزة الموت، يدخل في صلب التعصّب: التهديم باسم البحث عن عالم مثالي.

في الواقع، «لم تفقد هذه الحرمات (التي تفرضها

الحضارة) شيئاً من قوتها، فهي ربما تشكّل [. . .] نواة العداء للثقافة. فالرغبات الغريزية التي تعين عليها أن تُعاني من جزاء (الحضارة)، إنما تولد مجدداً مع كل طفل؛ وهناك فئة كامل من الكائنات البشرية، مرضى الأعصاب، الذين أخذوا يردّون على هذه الحرمانات البدائية بتحولهم لا اجتماعيين. هذه الرغبات الغريزية هي رغبات النكاح المتكرر، أكل لحم البشر والقتل^(١١). ولربما بدا غريباً تقريب هذه الرغبات، التي يبدو جميع البشر مجمعين على منعها، من تلك الرغبات التي يدور حولها في حضارتنا، نقاش شديد قوامه هل ينبغي تركها تشبّع أم لا، والتي نجد أنفسنا مبرّرين في إشباعها من الوجهة النفسية. إن الموقف الذي تقفه الثقافة من هذه الرغبات الغريزية الثلاث، الأكثر قدماً، ليس من جهة ثانية موقفاً أحادي الشكل؛ إذ إنّ أكل لحوم البشر وحده هو الذي ينكره الجميع، ويمكن ظهوره لكل رصد آخر غير الرصد التحليلي المهجور بكامله؛ ولا تزال قوّة الرغبات النكاحيّة المنكرة تُستشعر وراء المنع؛ والقتل في صميم حضارتنا لا يزال، في بعض الظروف، مستعملاً، وحتى أنّه لا يزال موصىً به^(١٢). ويضيف فرويد: «ربما ستطور الثقافة بحيث أنّ إشباعات غريزيّة أخرى، مسموحة اليوم تماماً، ستبدو ذات يوم غير مقبولة، مثلما هو حال أكل لحوم البشر حالياً»^(١٣).

في نظر روهيم^(١٤) يمكن للثقافة أن تكون منظومة حماية لطفل «يخاف أن يبقى وحيداً في الظلام»؛

وبالتالي تظهر كأنها بحث عن أمن وأمان، بإبداع وأحياناً بوهم - وتكون ناجمة عن الطابع الطفلي الدائم للإنسان. إن ما قبل النضج الإنساني، وطفولة الإنسان المتطاولة، وتبعيته وعدم تناغم تطور النزوات والأنما، يمكنها أن تجعل التبادل الوثيق ضرورياً بين الأهل والأولاد - مع ما ينجم عن ذلك من صراعات. ويمكن للحضارة أن تشكل شبكة إجراءات وتدابير ترمي، بفضل حل خلاق، إلى وقاية البشرية من الخوف ومن «فقدان الغرض» الشبقي الذي من شأنه أن يتركها بلا وقاية.

إن الثقافة تشمل، من جهة، كل المعرفة والسلطة اللتين اكتسبهما البشر في سبيل السيطرة على قوى الطبيعة والاستيلاء على خيراتها الجديرة بإشباع الحاجات البشرية؛ وتشمل من جهة ثانية، كل الإجراءات الضرورية لنظم علاقات البشر في ما بينهم، لا سيما توزيع الخيرات الممكن بلوغها [...]. ومن الطريف أن البشر الذين لا يحميدون أبداً العيش في العزلة، يشعرون مع ذلك أنهم مسحوقون من جراء التضحيات التي تنتظرها الحضارة منهم، لكي تمكنهم من الحياة معاً. هكذا يتعين الدفاع عن الحضارة في مواجهة الفرد^(١)، فيوضع تنظيمها ومؤسساتها وقوانينها في سبيل هذه المهمة؛ وليس هدفها الوحيد إجراء توزيع معين للخيرات والممتلكات، بل هدفها أيضاً الحفاظ عليها، إذ يتعين عليها في الواقع، أن تحمي من نزوات البشر المعادية، كل ما يستفاد منه في

السيطرة على الطبيعة، وفي إنتاج الثروات. من السهل تدمير إبداعات الإنسان، فالعلم والتقنية اللذان أشاداهما، يمكنهما أيضاً أن يُستعملتا في أزالتهما من الوجود^(١٢). إنها خطوط نبوية... .

جرى تسليط الضوء في الطوطم والتابو^(١٣)، على القوى الغريزية الكامنة وراء الحضارة، من خلال وصف رهط بدائي كان في مستطاع أبيه الكلي القدرة، أن يستملك النساء. وربما كان القمع مرتبطاً، أولاً، بالاحتكار الجنسي وبالأخص بقدرة الأب على الهيمنة. وإن الرغبة في انتزاع صفاته، والكره للإجباطات والحرمانات المفروضة، يمكنهما أن يثيرا الثورة الأولى ويمكن للأبناء أن يقتلوا الأب؛ لكن ثنائية مشاعرهم تجاهه قد تمنعهم من التمتع بانتصارهم: «عندئذ يغدو الميت أقوى مما كان في حياته بكثير»؛ ولا يكون أمام الأخوة من خيار سوى إعادة بناء سلطته وهيمنته. وبالتالي، قد لا يكون ثمة مجال لتغيير حقيقي من الخارج، نظراً لأن الأبناء، بعد إزالة الأب، لا يستطيعون بسبب الجريمة، إلا معاودة إنتاج المؤسسات ذاتها. «ولئن شئنا أن نطرد الدين من حضارتنا الأوروبية، لن نتمكن من بلوغ ذلك إلا بواسطة منظومة عقيدية أخرى، ومنذ الأصل ستعنتق هذه المنظومة كل سمات الدين النفسية: قداسة، تشدد، عدم تسامح، والحظر الفكري نفسه، بغية الدفاع عن الذات»^(١٤). [...]. ربما يتعين على كل ثورة حقيقية أن تتوافق مع تبدل داخلي، لا يمكن من دونه النجاة

من قوة التكرار والزماء. «تبخر الثورة ولا يبقى سوى
جمهور بيروقراطية جديدة. إن سلاسل الإنسانية
المعدّبة مصنوعة من أوراق قديمة»^(١٨).

يعزو فرويد وظيفة الوعي الأخلاقي إلى محكمة
علياء، الأنا الأعلى: ومهمة هذا الوعي تنظيم أفعال
الأنا وتدخلاته، ومحاكمتها، وممارسة الرقابة عليها
(الضبط). ورعا يكون شعور الجريمة متوقفاً على قساوة
الوعي: «هكذا نعرفُ أصليين للشعور بالجرم: أحدهما
هو الخوف أمام السلطة، وثانيهما، لاحق، هو الخوف
أمام الأنا الأعلى. الأصل الأول يرغب الإنسان على
التخلي عن إتياع غرائزه ونزواته. والأصل الثاني يدفع
الفاعل، فصلاً عن ذلك، إلى معاقبة ذاته، نظراً
لاستحالة إخفاء استمرار وجود الرغبات المحظورة،
عن الأنا الأعلى. لقد رأينا أيضاً كيف يمكن فهم قساوة
الأنا الأعلى، أي أوامر الوعي، إنها بكل بساطة إمتداد
لقسوة السلطة الخارجية، التي عزلتها من وظائفها
وحلّت جزئياً محلّها [...]. وبما أن الحضارة تخضع
لدفعه غلمية داخلية ترمي إلى توحيد الناس في كتلة
متراصة، مترابطة بروابط وثيقة، فهي لا تستطيع بلوع
ذلك إلاّ بوسيلة وحيدة، هي التوطيد المتزايد دائماً
لشعور الجريمة [...]. وإذا كانت الحضارة هي
السيّل الحتمي للتطور من العائلة إلى الإنسانية، فإن
هذا التوطيد يكون عندئذٍ مرتبطاً بمجراها ارتباطاً
لا فكك منه، سوصفه نتيجة للتنازع الثنائي القيمة
الذي نولد معه، وللصراع الأبدي بين الحب ورغبة

الموت. وربما سيبلغ توتر شعور الجريمة هذا، ذات يوم، ويفضل الحضارة، مستوى رفيعاً جداً، سيجده الفردُ صعبَ الاحتمال»^(١١).

يبيّن فرويد «أنّ من المطابق لتطورنا أن يكون الإكراه الخارجي قد جرى استبطانه شيئاً فشيئاً، بحيث أن محكمة نفسية خاصة، الأنا الأعلى»^(١٢) للإنسان، تأخذه على عاتقها. ويكون كل واحد من أولادنا، بدوره، مسرح هذا التحوّل؛ ولا يغدو كائناً أخلاقياً واجتماعياً إلا بفضلها. فهذا التوطيد للأننا الأعلى هو إرث نفسي رفيع القيمة بالنسبة إلى الثقافة. ويغدو أولئك الذين تيسّر لهم هذا الإرث، حَمَلَتَهُ، بعدما كانوا أعداءه. وكلما ازداد عددهم في وسط ثقافي، كانت حضارتهم أوطد وأوثق، وكان في استطاعتها التخلّي عن وسائل الإكراه الخارجية [. . .]. هناك عدد غير محدود من المتحضّرين الذين يمكنهم أن يتراجعوا مرعوبين من فكرة القتل أو نكاح المنكر، لكنهم لا يرفضون إشباع جشعهم، عدوانيتهم، رغباتهم الجنسيّة، ولا يتردّدون في إيذاء قريبيهم بالكذب والخداع والمكر، إن أمكنهم أن يفعلوا ذلك بلا عقاب»^(١٣).

إن الهدف العام لمسار الفرد الإنمائي هو البحث عن السعادة، وفقاً لمبدأ اللذة. والحال، فإنّ التكيّف مع المتّحد البشري هو شرط أولي للتمكّن من بلوغ السعادة. فيرى الفرد نفسه مرغماً على استدماج

نزوتين/ اندفاعتين. الاندفاع «الأنوية» نحو السعادة، والاندفاع «الغيرية» نحو التشارك مع بشر آخرين في متحد. ويمكن القول إن المتحد يطور أنا أعلى جماعياً يرأس التطور الثقافي من خلال صياغة المثل وفرض الواجبات. وفي عداد هذه الأخيرة، تُجمع تلك المتعلقة منها بعلاقات الناس ومعاملاتهم في مصطلح «الأخلاق». فمصير الجنس البشري يتوقف على قدرته على النجاح، بفضل التطور الثقافي، في السيطرة على ما يعكّر الحياة المشتركة، أي العدوانية والتحطيم الذاتي.

يرى ماركوز^(١٠) مخرجاً لقوة التكرار التي ترتبص بالثورات في تراجعها وارتدادها نحو «طوبى أمومية» يمكن لقيمها أن تكون: القبول والتسليم، التسالم، اللطافة والحساسية. ويُستخلص من أعماله، كما يُستفاد من أعمال فروم نفور عميق من القيم الأبوية والتجابه مع «الأب». ولنلاحظ بشكل عابر أن الطوبى الأمومية ترتدي طابعاً تراجعياً - «رحمياً داخلياً» - خالياً من العدائية، وأنها حتى الآن لم تتحقق أبداً في الظروف التاريخية (حتى في المجتمعات ذات القرابة الرحمة/ خط الأم).

لقد حاول فرويد مع ثنائية إروس وثاناثوس (الحب والموت)، أن يدرك في المستوى الفردي التعارض بين القوى الخلاقة والهدامة. وأن نظرية نزوة الموت ترمي إلى تفسير وجود الشر الكامن بالقوة في

الإنسان، وكذلك ترمي إلى تفسير حدود الحياة البشرية وحتميتها؛ ونظراً لأن الخسائر تكون دائماً الطرف المقابل للأرباح، في بعض الحالات، على الرغم من التضحيات التي يتضمنها العُصاب، فإن من الممكن تفضيله على استرداد الصحة. وهكذا لا يمكن تحقيق الأهداف البشرية كلها بانسجام في آن واحد، لأنها غالباً ما تكون متناقضة؛ فازدواج القيم والتوترات هي دائماً مكافأة إنسانية^(١٢).

يرى فرويد أن التحليل النفسي قد اكتشف نفوق النزوات، لكنّه لا يعني الإعجاب الساذج بهذا النفوق. فصياغة الشروط الآتية من النزوات يفيد الانتصار التطوري المقبل للعقل وللروح، انتصار الأنوار (Aufklärung). فحتى وإن «كان الذكاء البشري بلا قوّة في مواجهة الحياة النزويّة [...]»، وكان صوت العقل ضعيفاً، فإنّ لن يتوقف عن التمكن من جعل نفسه مسموعاً [...]». إنّ في ذلك إحدى النقاط النادرة التي يمكن التفاوض بها، بالنسبة إلى مستقبل البشريّة^(١٣). كان حلم فرويد حلول العقل (تحت تأثير فلاسفة القرن الثامن عشر الفرنسي، خصوصاً فولتير، رسول التسامح). وكان يأمل أن يتوصّل الإنسان إلى التخلّي عن العقلية العتيقة التي تفصل العالم بين خير وشر. المؤسف أن صيغة ت. اس. إليوت ما زالت صحيحة: «الجنس البشري لا يتحمّل الواقع كثيراً».

«Human Kind cannot bear very much reality».

ازدهار التعصب

والحال، فإن عصرنا، بعد قرن تاسع عشر مستقر نسبياً، يترع مجدداً نحو الأفكار التعصبية: الاشتراكية القومية (النازية)، الماركسيّة الجديدة السوقية والتبسيطية، شتى التجمّعات السياسية أو المذاهب الدينية. فمن أين تأتي هذه الحاجة إلى اعتقاد مطلق يؤذن باسمه للعدوانية وللأعمال المضادة لمثل الحضارة؟ لماذا يبدو الأفراد مجدداً أقل قبولاً بالانتقال الضروري من القدرة الكلية الطفولية إلى واقع محدود أكثر؟

إننا مضطرون للملاحظة بأن الشبان يتجذبون إلى تجمّعات وتكتلات دينية أو علمانية، حسب البلدان، لكنّها تجمّعات تعصبية أيضاً. ويمكن التساؤل عن الحاجة التي تدفعهم نحو ذلك. فقد رأينا أن التعصب يمسح الأمان المعرفي وتوطيد النرجسية؛ غير أننا لا نستطيع تفسيره إلا إذا أحطنا باللحظة الثقافية للحضارة، اللحظة التي يزدهر فيها التعصب. ودونما داعٍ إلى ذكر السعي الأبدي لأصحاب الدين أو «numinosum» حسب تعبير يونغ، يبدو أن نقصاً في المثل، مُحدداً في السلسلة التاريخية/ الثقافية الراهنة، يُفسّر هذه الحاجة إلى المثلثة، إلى الاصطفاف بين المُصطفّين، في حين أن التعددية، الليبرالية، الشك الكامن وراء الفكر العلمي، يُحسُّ بها كأنها مُثْلٌ صعبة المثل، فتداؤها الانفعالي أقل تأثيراً من دعوة المثل التي تعد بإعطاء جواب سريع في نطاق جماعة تعرض نفسها

كجماعة مُختارة. وغالباً ما يجري، في الحركات
التعصّيبية، تعبئة الناس وربطهم بمثل وضعية، مثل
عدالة أكبر.

يتعيّن علينا التفريق بين الحركات التحررية التي
تجذب متعصّبين، والحركات التعصّيبية الخالصة التي لا
تضمّ سوى أناس مجروحين نفسياً، ويسعون لفرض
الإرهاب لأجل الإرهاب، لإرهاب الآخر لجعله
يعيش ما يعانونه هم أنفسهم، لكي يعافي ما عانوا
منه، ولكي يشعروا على هذا النحو أنهم قد فهموا؛
وتصادف هذه الأوالّة المرضية بشكل مألوف في
التحليل النفسي أو في أنس أية علاقة أخرى (لدى
بعض الأزواج مثلاً). إن محللاً كان يتذرّع من العيش
في توتر متواصل، إنما كان يعيش ثنائية المداخل
الإرهابية عبر ذكريات طفولته، خصوصاً عند ذكر
مشهد أساسي: الخوف من الشرطة بعد إقدامه على
أعمال محظورة. وكالطفل الخائف الباحث عن التهاوي
مع رجل قوي، مع رفيق قائد، ليحمي نفسه من
أعدائه المظنونين، ينكبُّ البعض على تطمين أنفسهم
بالانضمام إلى جماعة تبدو لهم قويّة.

نبّه فرويد في مستقبل وهم إلى «أن حضارة، عندما
تتخطّى المرحلة التي يكون فيها إشباع قسمٍ من
أفرادها، مشروطاً بقمع الآخرين، ربما قمع الأكثرية،
وهذا هو حال جميع الحضارات الراهنة، يغدو ممكناً
فهم تعاضل عداءٍ شديد، في قلب المسحوقين،

للحضارة التي صارت ممكنة بفضل كدحهم، ولكنهم لا يجنون من مواردها سوى نصيب ضئيل جداً. لا يمكن عندئذ ارتقَابُ وجود استبْطَانٍ للمحظورات الثقافية لدى هؤلاء المَقهورين؛ فهم بالأحرى أشدَّ استعداداً لعدم الاعتراف بهذه المحظورات، ويزعمون إلى تحطيم الحضارة نفسها، وحتى إلى الإنكار المحتمل للأسس التي تقوم عليها⁽²²⁾. وبالتالي عندما ينكسر الإجماع حول مُثل حضارة ما، يتكوّن التحسس ضرورة التغيير، أو تعلن نهاية حضارة...

لقد حاول الكتابُ المسمون «ثقافويين»، فحص الروابط القائمة بين المثل الاجتماعية المحددة بمعطيات المجتمع الاقتصادية، والقيم التي تُنقل إلى الجيل الصاعد. وكانت الإجابات عن هذه الأسئلة، متفاوتة ومتباينة، على الرغم من قاسم مشترك لا يمكن تجاهله (أنظر أ. فروم، ج. روهيم، ب. پاران، ف. مورغنتالر، ج. مندل، الخ؛ المدرسة الأميركية الثقافية مع أ. كاردينر). هناك مسألة أخرى تطرح نفسها: كيف يُحدّد شكل حياتي معين، صادر عن ظروف اجتماعية/اقتصادية وعن ثقافة معينة، بـسيكولوجيا الفرد؟

يُضَاءُ التعصّب بـخيالاتٍ تتضمّن قسماً من المِثَال الخاص بالثقافة المحيطة. ومِثَال ذلك أنّ الحركات المولودة في البلدان الإسلامية تعلن انتهاءها إلى هذا الدين، في حين أنها تستند، عندنا، إلى القيم

اليهودية/ المسيحية أو تعتمد على التراث المادوي للقرن الثامن عشر. إن العقيلة الأخرية اليهودية/ المسيحية تتنازع من الأديان الكونية، إلى جانب مزايا أخرى، بكونها تدمج نهاية العالم في السرّ المسيحي. ففي نظر اليهود، يشرّ قدوم المسيح المنتظر بنهاية العالم وإعادة الفردوس. والأمر نفسه بالنسبة إلى المسيحيين، من حيث رجوع المسيح والدينونة. وعلى كل حال، يتضمّن انتصار التاريخ القدسي إعادة الفردوس، إلى حدّ معين. نستكشف في هذه الرؤية للتاريخ، آثار هذه الطوباوية الجديدة التي نعيشها حالياً، «ثم رأيت سماءً جديدة وأرضاً جديدة؛ لأن السماء الأولى والأرض الأولى كانتا قد اختفتا [...]». وسمعت صوت العرش الذي كان يقول «[...] ولا يعود ثمة موت ولا جدار ولا بكاء ولا عذاب [...]». أنظر، «إنني أجدد كل شيء!»^(١١). وفي كل مرة يرتبط رجوع الفردوس بكارثة أخيرة، تسبقه وتثير الخوف الأخرى، كما أنّ اليهود والنصارى يعدّون بالحلّ الفوري لكل المشاكل البشرية على إطلاقها، كما يعدّون بتغيير تاريخي كامل. ويتسبّب المؤمنون إلى النخبة التي ستخضع الآخرين، أولئك الذين لا يطهرون قادرين على الاشتراك في هذه الحركة الباهرة لخلاص البشر على يد المسيح. إن مطلقية هذه القناعات تعزّز توظيفها العاطفي.

في هذا السياق، لا يعود المتعصّب يبحث عن

الإخلاص لذاته، وعن تطوير قدراته الذاتية؛ إنه يتخلّى عن «المصادقية» و«الأصالة»، ويترك البحث عن حقيقة ذاته ولأجل ذاته، الغالية على سقراط وأفلاطون وأرسطو، وعلى فلاسفة عصرنا الوجوديين، ليكرّس نفسه للمثالِ مفروض من الخارج، مقبول ككل، ولا يجوز إعادة النظر في أمره. ولئن كان يتقبّله بسرعة فائقة ويشكّل كليّ، فذلك لأنّ تاريخه، ومثله الشخصية يربطانه بالمثال بألف خيط، حتى أنه يشعر بأنّه مُقدَّر له أن يكرّس حياته لأجله. زد على ذلك أنّ هذه الروابط هي في أعماقها عاطفية، رمزية، بدائية أكثر مما هي معرفيّة، فكرية أو فكرية. مع ذلك لا يجوز الاعتقاد أنّ هؤلاء الأفراد قد وجدوا مثلاً كان مخصّصاً لهم، وأنّ آخرين قد استطاعوا صياغته لأجلهم فقط. فلأجل التمكن من التماهي مع القضية، عليهم القيام بعملية تفريق بين مثلهم، والتخلّي عن قسم منها سيكون مكبوتاً، حتى ينجحوا في الحفاظ على انتباههم الكامل للجماعة. وعلى الدوام يتضمن التعصّب خيانةً للذات تتجلى من خلال التمزقات الداخلية، ومن خلال جرميّة عميقة لا يمكن الانعتاق منها، حتى وإن قامت المحاولات الانتفاضية وأثير الضجيج حولها لإخفائها.

قارن فريراً تعلق المناضل بحزبه مع تعلق الفرد في أسرة بالأسطورة العائلية: «إن الأسطورة العائلية تعبر عن اقتناعات مشتركة تتعلّق بأفراد الأسرة وبعلاقاتهم

في آن واحد. ولا بدّ من قبول هذه القناعات، قَبْلِيّاً، على الرغم من التزويرات الفاضحة. فالأسطورة العائلية تملي الأدوار ومواصفات الأفراد في علاقاتهم المتبادلة. وأن هذه الأدوار والمواصفات، على الرغم من كونها باطلة ووهمية، يتقبلها كل فرد كأنها شيء مقدّس ومحرم (Tabou) لا يتجاسر أي شخص على تمحيصه ولا على تحدّيه. ويمكن لفرد عضو أن يعرف - وهو يعرف أحياناً - أنّ قسماً كبيراً من هذه الخيّلة (Image) فاسد وباطل، مثلما يمكن لمناضل أن يعرف ذلك عن حزبه السياسي. بيدّ أنّ هذا الاعتراف، إن وُجد، يُحفظُ لذاته ويُخفى. فالفرد، لا سيما ذلك الذي يعاني من الأسطورة أكثر من سواه، سيعارض وضوحها بكل قواه. ومثال ذلك أنّه حين يرفض حتى الاعتراف بوجود الأسطورة العائلية، فإنه يبذل كل ما بوسعه للحفاظ عليها كما هي. ذلك لأنّ الأسطورة تفسّر مسالك الأفراد في الأسرة، ولكنها تخفي أسبابها أيضاً^(٢٧).

إن العظمة - وهي كلمة تستعمل عادة بالفرنسية في اللغات الأخرى للدلالة على هذا المناخ للمثمنة المنفوخة - غالباً ما تخفي عذاباً وخوفاً من الشعور بالعجز، الشعور بالخفض والنقص؛ فهي التعويض عن الجرح الذي يصيب صورة الذات، وعن الانجراحية المستديمة.

إنّ المتعصّب، المبهور بمثالٍ انسلابي يقضم حرّيته،

يعيش تجربة مجري إنكار مأساويتها. يتكلم المحلل النفسي الأميركي، رانجل^(٨٨)، في صدد فضيحة ووترغيت، عن «تسوية نزاهة واستقامة» يميّزها استبدال المثل بإشباعات من النوع النرجسي (سلطة، انتهازية، انتقام، طموح، الخ.) والتصفية الدفاعية للوعي الأخلاقي. كما أن المتعصب يستخلص تعويضاً ما من الأشكال المعظمة للسلطة ومن الاختيار النرجسي بالانتماء إلى نقر صغيرة من الصفوة. إنَّ المقابلة مع ميخائيل «بومي» بومان، المذكورة آنفاً^(٨٩)، تبيّن بكل وضوح أنَّ الإرهابَ يقدّم مكاسب وفوائد من خلال الشهرة التي تمنحه إياها وسائل الإعلام: فيشعر الإرهابيون أنهم مهمّون، جَذابون، في صميم الأحداث.

تسير متابعاً هدفٍ عدواني، جنباً إلى جنب مع الانبهار بالشر والأذى المرتبط بتجارب طفليّة عاطلة. فالأنا يبحث عن إقامة تسوية ثم عن ترسيخها ترسيخاً ثابتاً ما بين هواماته اللاواعية المرتبطة بالنزوات من جهة، ومحاكم الرغبة المضادة في العالم الخارجي من جهة ثانية. وبما أنَّ قدرة الحداد محدودة جداً، فإنَّ الانتقال إلى تسوية قابلة للحياة، يكون مسدود السبل. فلا يبقى أمام الفرد سوى الانزلاق نحو اللااستقامة، وحتى أنَّ الإبلisiّة تعزّز مشاعر الفشل.

إنَّ الطوباويات المساواتية تطرح مسألة أصل المظالم، وهي مسألة نوقشت مراراً وتكراراً منذ روسو

وماركس حتى أحدث صيغ الماركسيّة. ومهما يكن الأمر، فبينما يعتقد الرأي المحافظ أنّ المظالم «فطرية»، تقوم بعض التأويلات الماركسية بربطها بوجود المجتمعات الطبقيّة. وتبقى واقعة تجريبية ملموسة: إن التفاوت شامل وهو يثير ظواهر نفسية شتى. وفي نهاية المطاف، يمكن القول إنه متّصل ومتعلّق بسلطان الأهل، بتضاغر الولد وتناقضه (Hilflosigkeit) أمام أولئك الذين يعلمون ويستطيعون أكثر منه، وفي مواجهة مشاعر الغيرة والحسد التي يسثيرها هذا الوضع وفي ما بين الأخوة، حتى أن الإلغاء الكامل لكل تفاوت وتظالم يظلّ وهماً.

ففي مجتمع منغلق، مثل مجتمع القرون الوسطى الإقطاعي، حيث كانت مكانة كل فرد تحدّد مسبقاً بالولادة، كانت تبدو مسائل المقارنة أقلّ طرحاً مما كانت عليه في مجتمع أكثر انفتاحاً، حيث مثال تساوي الفرص يلعب دوراً تحفيزياً، مع طرحه مسائل على الفرد: المقارنة بالآخر (تثير الحسد والغيرة من جهة، والقلق أمام التحدي، وخطر العقاب من جهة ثانية)؛ والمقارنة بين ما يمكن وجوده وما يمكننا إمتلاكه، بين المثل التي يمكننا بلوغها، وما نملكه، ما نحن عليه (وهذه المقارنة هي في أساس الانهيار النفسي والعصبي). وبدون عنصر المقارنة هذا، لا يمكن فهم الإنسان الحاضر، ومسائل مجتمعتنا منذ القرن الثامن عشر في أوروبا، فقد كانت المنظومات المنغلقة تولّد كثيراً من الأمراض ذات المنط الوسواسي - الخاضع أو

من المفاجآت الهتيرية المسرحية، في حين أن الأمراض المتعلقة بالمقارنة، والناجمة عن فرادة أعظم (ذهان، هذيان، انهيار الخ.)، يمكن الشعور بها كنتيجة سلبية لتغيرات بنيوية كانت، بحد ذاتها، تمثل مكسباً إيجابياً، تقدماً. لقد جرى ترشيد إشكالية الغيرة من خلال رفض السماح للآخر بأن يفعل ما هو محظور علينا؛ فتقدير الذات ينكسر في مقارنتها بالآخر، ومن هنا تعاقب الانهيارات وتواترها. كان فرويد يعتبر أن غيرة المرأة من القضيب، كواحدة من الصحيرات البيولوجية التي لا يمكن تحليلها^(١٠)؛ فعندما يُحس بأن الآخر متفوق وأعلى، أحياناً لسبب محض استيهامي، فإن الغيرة تطرح مسألة يصعب استيعابها واستدماجها، ويمكنها أن تغدو هدامة. إنَّ الغضب تجاه الآخر يثير الرغبة في تخطيطه وتصفيته؛ فهي مستبطنة برغبة قدرة كلية ترفض التباينات: الغضب على تفاوت الجنسين، الغضب على تباين الأجيال (ضد الأهل أو ضد الأولاد) هما الغضبان الرئيسان في نظر الفكر التحليلي النفسي؛ ولكن فوارق النوعية يمكنها أن تستثير غضباً تحاسدياً يسير جنباً إلى جنب مع قدرة كلية تريد إلغاء الفوارق الفردية.

لقد أمكن تبيان وجود توترات، في مستوى ما قبل الوعي، بين مثالات الأطفال والفعل المشيع بتسويات الأهل، إن العناد الذي يثمره الشبان ثميراً نرجسياً، يغدو فيحة نرجسية بذاته. وهم يشعرون في الوقت ذاته أنهم غير آمنين، فيسعون إلى تقويم ذاتهم من

خلال اتخاذهم موقفاً مازوخيّاً، فيستشيرون العقاب ثم يستمتعون بالآلامهم وعذابهم، مثلاً في خلال هزائم الحركات الطلابيّة، والشعور بالانكسار: الجيل المهزوم (The beat generation).

في الوقت نفسه، لا يبدو الانتظار السلبي للدولة/الرحمانية التي يفترض بها أن تعطي كل شيء، كأمل واقعي بقدر ما هو إستيهامٌ إذ يتعيّن على الآخر أن يليي جميع الحاجات. وأن المثلة الكامنة وراء ذلك تسير جباً إلى جنب مع الانقسام ما بين الجيد والرديء. إنّ أبلسة الرديء، الخوف من الاضطهاد، الخوف من عودة العدوانية الذاتية، تولّد القساوة والشراسة. في «العادلون» يطرح كامو^(٣١) السؤال: «أينبغي اليوم أن تسيل أنهار من الدم لكي يمكن غداً إقامة العدالة؟ وهل يتعيّن علينا أن نصبح قَتلة ليكون عندنا نظام اجتماعي أفضل»، هل يفترض المرور بالتنكيل والتفتيش وبطرائق التصفية حتى يتمكن أولئك الذين سيقون أحياء، من العيش الأفضل؟ يذكر دورنمات في زواج ميسيسيبي^(٣٢)، هذا الشعور الهذيان بالعدالة: «لقد أسلنا، نحن الإثنين، كثيراً من الدماء، فأنت قتلت ثلاثمئة وثمانين شخصاً، وأنا لم أحسب أبداً عدد ضحاياي. إن ما فعله، هذه المقاتل وكل هذا، يجب أن تكون له أسبابه ومبرراته. أنت تعمل باسم الله، وأنا باسم الشيوعية. إن أعمالي أفضل من أعمالك، لأنني أساوي شيئاً ما في الزمان، وأنت في الأبدية. ليس العالم بحاجة إلى الخلاص من

الخطايا، بل عليه التحرُّر من الجوع والقمع...».

يلفتنا إريك هوفر^(٣٣) إلى «أنَّ البؤس لا يولد الاستياء بشكل آلي، كما أنَّ توتر الاستياء^(٣٤) لا يكون متناسباً مباشرة مع حدَّة البؤس»؛ فعندما يغدو البؤس محتملاً، وعندما تتحسَّن الظروف ويبدو الوصول ممكناً إلى مستقبل أفضل، ينفجر الاستياء، كما لو أنَّ خطأً كان صعب الاحتمال بقدر ما هو قريب من الظهور مجدداً. يشير الكسيس دي توكفيل^(٣٥) إلى «أنَّ ازدهار فرنسا الوطني لم يسبق له، في أية فترة من الفترات التي تلت ثورة 1789، أنَّ تزايد بشكل أسرع من تزايدِهِ في غضون العشرين سنة التي سبقت ذلك الحدث». إنَّ النظام يهتزُّ استقراره والمخاطر الثورية تزداد، كما حدث سنة 1956 في هنغاريا ومؤخراً في إيران، في اللحظة التي يمكن فيها الأمل بالتغيير.

إنَّ تصاعد المسيحية في العالم الروماني جرى تشجيعه وتسريعه بفضل الانحلال الذي كانت تعانيه العبادات الوثنية التي كان الدين الجديد يسعى لاقتلاعها والحلول محلها. أمَّا الإصلاح فقد أعدّه أولئك الذين كانوا يكتبون الأهاجي ضد الإكليروس، فينشدون بهم في كتبهم، وحضره رجال الآداب، مثل جوهان ريو شلان، ممن كانوا يحاربون الرهبانية الرومانية. كما أنَّ رجالات الآداب الفرنسيين في القرن الثامن عشر كانوا روّاد حركة جماهيرية، فهيأوا نجاحها من خلال انتقادهم المثل المتداولة حتى ذلك الحين.

وبالتالي، يحدث، كما يبين ذلك سول فريدلاندر، أن القوى اللاعقلانية الفاعلة في لعبة التعصب، تسود على المصالح وعلى سير للعمل «حاضرين في البداية»^(٣١).

هنا تكمن إحدى الصعوبات التي نصادفها حين نفحص التعصب: فتطلعاته غالباً ما تكون تطلعات بشرية، مشتركة، محترمة ومقبولة؛ لكن ما يميزها هو جانبها «المرتبط بجنون العظمة»، الرغبة في تحقيقها خارج الوقائع، والرغبة في نفي كل الحدود، وعدم قبول أي كايح، حتى وإن كان مفروضاً من قبل الحضارة (الأنا الأعلى)، حتى أنها وهي تمثل مثلاً للأنا، ويكلمات أخرى، حين تمثل المثل التي نقاسمها جميعاً، فإنها تعطيلها طابعاً «قديمًا»، خارج الزمان والمكان، طابعاً فردوسياً، مغرياً بالطبع، لكنه مستحيل التحقيق، وسيكون بمستطاع المؤرخين أن يقولوا إذا كان هذا الجانب خالياً من الأثر التاريخي: إذ إن المثل الواقعية وحدها تحظى بفرص النجاح، بينما لا توجد حركة مسيحية واحدة، طوباوية، متطرفة، قد تمكنت ذات يوم من تحقيق الأهداف التي كانت تنشدها.

إن البطل، بوصفه نتاجاً اجتماعياً لثقافة، يُظن أنه قادر على حل المشاكل، خصوصاً المشكلة التي يمثلها الشر: في المجتمعات الحربية يكون الشر متجسداً في العدو؛ وفي مجتمعات أخرى، يكون متمثلاً في التفاوت الاجتماعي (التظالم) أو في المال؛ وفي مجتمعات

أخرى أيضاً، يكون مائلاً في الغريب؛ ولكن الأمر في النهاية يتعلّق دائماً بالحدود وبالموت. وإنّ الديانات هي إحدى المحاولات لقهرهما، والمطالب الاجتماعية هي طريقة للكفاح ضدّهما. فمن البين أنّ بقاء المجتمع سيتوقّف على الواقعيّة التي ستكون على رأس اختيار ما يمثل الشرّ والمشاكل الواجب حلّها. وعندما تكون الظروف بالغة التعقيد، فلا تُكتفى بوضوح، فإن هؤلاء الأعداء يتطابقون مع ترشيدات وإسقاطات لا واعية، غالباً ما تحركها المصالح الخاصة. عندها يكون من الصعب أن نقوم الأمر وهل يتعلّق بهدف مصطنع، بوهم أو بواقع. لقد تحدّث روهيم عن مجتمعات عُصاوية وحتى مريضة نفسياً (نفاسيّة)، وانتقد الإناسيون إدخال أحكام «استعرافية»؛ مع ذلك، لا مفرّ من الاستنتاج أن بعض انقلابات الحياة الاجتماعية، كالاشتراكية القومية (النازية)، يجب اعتبارها كمسارات مرضيّة بالنسبة إلى مثال مجتمعي حيث يمكن للعنف، بوصفه عدائية عابرة للخصوصيّات، أن يخفّض إلى حدّه الأدنى، نظراً لأنّ العنف يعتبر ظاهرة مرضيّة بالنسبة إلى الكائنات الحيّة. وأنّ تابو قتل الإنسان للإنسان يبدو حقاً أنّه أحد المعايير لمجتمع غير منحطّ، بينما تعتبر الترشيدات والإسقاطات الداعية إلى القتل، بمثابة علامات مرضيّة.

إنّ الدراسة الاثنوسيكولوجية للانسحار والافتان^(٣) تبين مدى الفتنة الساحرة التي يمكن

لشخص أن يمارسها على محيطه، ومدى الدور الذي يلعبه موقفه الاقتناعي، الذي يجب أن يقارن بغواية الهذيان المرتبطة بضمانه ووثوقه - وأيضاً يستحق المقارنة بغواية الزعيم الباهر من حيث زهديته وعزمه اللذين يوحيان بوطر سري (انظر الانجذاب للمجتمعات السرية، اليسوعيين، الماسونيين الأحرار، وفي عصرنا، الفوضوية والمذاهب). هناك أدبيات معينة تميط اللثام، من خلال المنشقين المصدومين عن هذه الحركات، وتخلع قناع وهم الحزب الشيوعي المؤمل (أرتير كوستلر، أغناسيو سيلون) أو وهم الدين (أناتول فرانس).

كان ميلتون قد كتب في مؤلفه السجالي عن حرية الصحافة، تحت عنوان (1644) Areopagitica، لو لم يكن الرديء موجوداً، لما كان للبشر أي فضل باختيار الجيد؛ ويقول، هكذا «ربما ينبغي نشر حتى الكتب الرديئة لكي يمكن الاختيار بحرية». إذ لا يمكن للجيد والرديء إلا أن يتعايشا، فلا معنى لأي من هذين المفهومين دون الآخر. إن قسمة العالم إلى قسمين، الجيد والرديء، هي في صميم فكر المتعصب الخاص. فالمتعصب هو ذاته «جيد»، بينما يجري إضفاء الشر على الآخر، العدو الذي يُرغم على خوض معركة ثابتة ودائمة معه لكي يصون نفسه. وستكون هذه المعركة حادة بقدر ما سيضع في الآخر الأجزاء الرديئة، غير المرغوب فيها، من شخصيته بالذات. كان البشر الفرنسيون الذي يتندد بخطايا الجسد، يناضل في

نهاية المطاف ضد أهوائه الخاصة وشهواته التي يشعرها
كشهوات غير ممكن قبولها، وكان يجلد الآخر لكي
يطرد ما كان يشعر به كأنه غير ممكن احتمال في ذاته.
إن اقتصاد هذه الأولات النفسية، حتى نستعمل
مفهوماً فرويدياً، يؤول إلى نوعٍ من حلقة فارغة؛ ففي
الواقع، يزيد عدم الإشباع من حدة التوترات،
والتوترات تجعل الأجزاء المسقطّة على الخارج أكثر قرأً
وأشدّ ضغطاً من ذي قبل، فتزداد العدوانية، وتولد
جُرميّة يتعيّن زوالها وتصفيتها أيضاً، وهكذا تكون
الحلقة الفارغة مغلقة، مثل الذي يمضي من اللاساميّة
العامة إلى قرن تحريق الجثث، ومن صراع الطبقات
إلى الإبادة المبرجة للعدو الطبقي في الغولاغ وإلى إبادة
نوع التتر، أو الذي يقود أيضاً من الإيمان إلى الحرب
المقدّسة بأوالّة تصاعديّة.

إن تنفيس التوترات ينجم عن اكتشاف الواقع،
الذي يخفّف من هيمنة الهوامات. والحال، فإن
المتعصّين، بعيداً عن اكتناه واقعٍ بارز التواء يتضمّن
جوانب حسنة وردیثة، يعيشون في عالم لا واقعي
منقسم إلى قسمين، وخاضع لهوامات مرعبة أكثر
فأكثر؛ وبالتالي، فإن العدائيّة الماثرة ضد الحامل
الخارجي لهذه الهوامات، تغدو كبيرة أكثر فأكثر، وتسير
جنباً إلى جنب مع تضخم مَرَضِيّ متزايد لصورة الذات
ولأفكار القدرة الكلّية والعلم الكلّي. وفي هذا العالم
البدائي والخطر، لا يعود الأنا الأعلى يعمل ولا تعود
تعمل الكوابح المتطورة (من أصل أوديبّي)، لدرجة

أنه عندما يتعلّق الأمر بظاهرة اجتماعية، يستنفر كل شيء لإزالة العقبات الخارجية، القانونية/ الشرعية التي يكون بإمكانها أن تلعب دور الحاجز في وجه انفلات الأهواء الهدّامة، وهكذا، في آخر الحلم، تكون العقيدة الأخروية، نهاية العالم، وغضب كبير لدرجة أن المرء يتوصّل إلى وضع السماء فوق رأسه، كما كان الأمر في آخر أيام هتلر (Götterdämmerung). وعلى كل حال، يعاد اكتشاف حلول الفردوس على الأرض، في كل الاستيهامات التعصّبية (المسيحانيّة، اقتراب الأيام الأخيرة)، ويُعاد أيضاً اكتشاف توطيد عهد الشيطان، التأمّر اليهودي / البلوتوقراطي ضد حلول العهد النّازي أو اشتداد حدّة الصراعات الطبقيّة قبل النصر النهائي.

يعيش المريض النفسي / الإنطوائي في عالم لا يستطيع التشارك فيه مع أحد، بينما يريد الدّهاني أن يفرض عالمه على الآخرين. وعندما لا يتم عمل الحِداد، فإن بلوغ الرشد يجري تحمسه كأنه خيانة للشباب، غير مقبولة داخلياً. إن الوهم بأننا سنقوم بطرد العنف لا يؤدي غالباً إلاّ لترحيل هذا العنف نحو جماعات صغرى من المجتمع، بنوعٍ من رجعة المكبوت.

الأوهام

في مواجهة قيود الحضارة، تكمن قوّة التعصّب في الوعد بتحقيق رغبات طفلية كالقدرة الكلية والغيرة، مع ضرب النطاق حول العقبات التي وضعتها تلك الحضارة على طريق هذه الرغبات. ويمكن تكرار ما كان كتبه فرويد بصدد المذاهب العقائدية، وإضافته على موضوع الأفكار التعصّبية: «أوهام هي تحقيقات الرغبات الأقدم، الأقوى والأكثر إلحاحاً لدى الإنسانية؛ فسرّ قوتها هو هذه الرغبات»^(١٧). إن هدف فرويد، ذلك الذي عيّنه للتحليل النفسي، هو التصرف بحيث أن «الأنا - أي العقل - يحل محلّ الهو أينما كان» (ديديه - آنزيه)^(١٨). يتضمن هذا المثال ضرورة التأمل والتفكير في الذات، ووضع الإنسان نفسه على مشرحة التساؤل، وصنع أي شيء من طاقاتنا الكامنة بفضل ديناميّة الأنا. فالأنا معاكس تماماً للإسقاط، الذي يكمن في وضع والعدو في الخارج فقط.

من الممكن الرّد بأنّ من الصعب على المرء أن يعيش بلا وهم، وأن الإنسان لا يمكنه الاستغناء عنه. ولنقل إن الأوهام يمكن استعماها بقدر ما لا ترتدي رداء شريراً في اقتصاد الفرد، وعلى قدر ما تكون (كما في الفن) قابلة في وقت لاحق للتخطي أو للاعتراف بها كأوهام.

يخلق المرء لنفسه مطامح وأهواء، هرباً من

الضجر: فللاوهام أيضاً مفعول مضاد للانهيـار النفسي. وهكذا يلجأ البعض إلى ما سنسميه «العظمة» أي أنهم يتزودون بتشجيعاتٍ نرجسية ثابتة، حين ينتسبون إلى جماعة تُعاش كجماعة عظيمة يتوصّل أفرادها إلى الحفاظ على توازنهم، رغم فقر العلاقات.

يكون العنف مصحوباً بالحماس: فهو مثلاً يعتمد، في عقيدة نكراسوف (NEKRASSOV)، على أسطورة مصنوعة من خيالات عظيمة لنرجسية مسقطه. وهو يستطيع كمعادل للقدرة الكلية أن يستثير تهتكات حقيقية مع نشوة ووجد.

ف عندما يسقط التمثّلن (Idéalisation)، كما هو الحال في الحب الخائب، من النهاية العاصفة لانشحان نفسي، أو أيضاً عندما ينقص الأمن بالنسبة إلى المتغيرات الاجتماعية، يُحشئ عندئذٍ نشوب العنف؛ وخير مثال على ذلك، هو المثال الوارد في القسم التاريخي عن تصاعد موجة اللاسامية الذي توافق في هـنغاريا مع سقوط الطبقة العليا (Gentry)، (محكمة تيزاسلار).

يمكن القول إن كل ما له طابع ديني إنما يدخل في فئة «الأوهام». ولقد أمكن التفكير، بعد عصر الأنوار والحقبة العقلانية في القرن التاسع عشر، بأن هذه الحاجة لدى الإنسان إلى الاعتقاد بشيء ما، الحاجة إلى أن تكون له أوهام، يمكنها أن تفسح المجال أمام نظرة للحياة أكثر عقلانية، فقد بين لنا التاريخ، لا

سيما تاريخ القرن العشرين أن البحث عن أوهام وطوباويات ضروري بالنسبة إلى الكثيرين، كما لو أن التوازن كان مستحيلاً من دونها. والحال فإن هذه الأوهام تخشى، كما رأينا، أن تغدو شيطانية وشريرة؛ وأن المثل المتطابقة مع تحليل واقعي للعالم يمكن اعتبارها وحدها كأنها محرّكات إيجابية للتغيير. ولقد ظهر فرويد متفائلاً عندما فكّر بأن الوهم لا مستقبل له. إلا أن المرحلة التالية، التي كان شاهداً على جزء منها، بيّنت لنا أن أوهاماً أخرى كانت على طريق الولادة - ومن بينها نظام أوروبا الجديد الممّجد - وكانت ذات طبيعة تؤجّج في الإنسان ميولاً طفلية، جنونية، مرتبطة بمبدأ اللذة. وتبقى حاجة الناس إلى الإيمان بطوباويات ظاهرة دينية، على الرغم من استبدال الدين بعقيدة زمنية.

يرى روسو وماركس أن المؤسسات الاجتماعية هي التي تحطّ الإنسان - بينما الفكر التحليلي النفسي يحرم القدرة الكلية، الغيرة والحسد، أنواع الضعف وتعويضاتها. ولئن خشي الإنسان أن يجد نفسه مجدداً في مجتمع خطر، فذلك لأنه يعتقد بالقدرة الكلية ولأنه يتخبّأ في هذا الوهم في مواجهة متطلبات الواقع. لقد كان ارتير كوستلر^(٧٠) على حق حين أكّد أنّ نزوات الإنسان العدائية ليست هي كلّفت التاريخ الحديث الثمن الأغلى، وإنما «الإخلاص والتفاني والوفاء غير الأناني»، «التبعية المفرطة المندمجة مع قابلية الإيحاء - الحروب المقدسة، الأوهام القديمة. وربما يقمّم

التقشّف الفرويدي مساهمته - رؤية قلق في الحضارة
المقدمة للإنسان كمرآة - في مواجهة عدد معين من
الأوهام التي تدلّ على العدو في الخارج. أن يكون
الإنسان قادراً على رؤية حدوده بصعوبة - هذا ما لا
نقوى بكل تأكيد على اتهامه به، ولكن يتعيّن على
التحليل النفسي أن يتمكّن من التأكيد على أن الوهم
ليس سوى وهم، وأنه إن كان له مستقبل فلا يمكنه إلا
أن يكون مؤذياً.

وللتساؤل عن مشكلة سفر تكوّن الوهم وتفسير
تعاسات الإنسان، فلتذكّر أنّ فرويد أدخل في أصل
مسار العُصاب، مفهوم الـ (Vergung) - الذي يترجم
بـ «إحباط»، «حرمان» أو أحياناً بـ «الهجر». ويغلو
واضحاً أنّ الإنسان بحاجة إلى أوهام، بسبب من
الحرمان الطفلي. ويقودنا تمحيص هذا المفهوم إلى إعادة
قراءة أعمال فرويد في ضوء تجاربنا التحليلية النفسية
وفي ضوء حياتنا، حياة جيلنا. وهذا يسمح لنا بتناول
المواضيع التي تشكّل جزءاً من شواغل الإنسان وهوميه
الثابتة والأساسية، التي فحصها الفلاسفة في الماضي
بشكل غير كافٍ في نظري. وبعبارة أخرى، من المؤكد
أن فرويد قدّم مساهمة مهمة في إنثروبولوجيا ينبغي
صنعها على الدوام، ومنها بين أمور أخرى، مفاهيم
(Hilflosigkeit)^(١) و (Vergung). مع ذلك يبقى من
الصعب الإحاطة والإدراك إلى أي حدّ يمكن، في نظر
فرويد، عزو هذه الإحباطات إلى المحيط من خلال
منع بعض التجلّيات، لا سيما تجلّيات الحياة الجنسية

الطفلية، وإلى متطلبات الحضارة^(١٧)، أم يا تُرى يتعين عزوها إلى انتقال كل كائن بشري من مرحلة أولى للقدرة الكلية، إلى الواقع، في فكر فرويد، تبدو العادات والحضارة تلعب دوراً جزئياً، إذ إنّ الحرمان والإجباط هما جزء من الشرط البشري؛ ويتوقف الجزء الراجع إلى هذه العادات والحضارة وإلى هذا الحرمان، يتوقف على القراءة - الذاتية حتماً - لأعمال فرويد، رغم أن إمكانات توقي العُصابات تعتبر واعدة نسبياً، في حين أن بعض آراء فرويد أمكن وصفها بأنها «متشائمة».

حسبما يكون التشديد على الحظر والكبت المتعاقب أو على حرمان، على إجباط أشمل مرتبط بالشرط الإنساني وبحدوده (لا سيما تأثير نزوة الموت)، يتبدل بكيفية ملموسة منظور المسار العُصابي وفهم قلق الإنسان. وعلى هذا النحو، اعتقد بعض المحللين الفرويديين من الجيل الأول، بضرورة تحرير الحياة الجنسية (ف. راينخ)؛ ورأى آخرون أن القلق لا يمكن استدماجه إلاّ بعمل إرصاني ثابت ومتواصل (م. كلاين، م. بالنت، د.د. فينيكوت، الخ).

ما هي المتحدات التي تغدو طريدةً للتعصّب؟

من المحتمل أن تكون تلك المتحدات التي تبلغ فيها العدائية نسبة عالية لا يمكن احتماؤها، لدرجة أنها تستلزم الإسقاط على عدو خارجي. إن العدائية تصهر

الوحدة في مواجهة عدو معين، لكنّ مشاعر الاضطهاد
 تنبثق وتتجلّى في انتظار الرجعة كانهيار للعداية
 المُسقطّة، حتى أنّ الهذيان الذهني يقيم في عالم مغلق
 أكثر فأكثر، ويولّد العنف. يلاحظ ثوموغيلمو فرّرو،
 بصدد الثورة الفرنسية، أنّهم «كلما كانوا يريقون دمًا،
 كان يلزمهم الاعتقاد بمطلقية مبادئهم. فالمطلقية
 وحدها كانت لا تزال قادرة على تبرّثهم في نظر
 أنفسهم، وعلى دعم طاقة اليأس عندهم. فهم لم
 يهرقوا كل هذا الدم إلّا لأنهم كانوا يؤمنون بالسيادة
 الشعبية مثلما يؤمنون بحقيقة دينية؛ لقد حاولوا
 الاعتقاد بالسيادة الشعبية كما يعتقدون بحقيقة دينية،
 لأن إرهابهم كان يجعلهم يريقون الدماء في
 موجات»^(٣٧). ففي بعض الأحيان يمكن للتعبّص أن
 يكون العامل الذي يصهر متحدًا ويخلقه، وإذا كانت
 الظروف الاجتماعية / الاقتصادية قاسية، فإنّ الأشد
 حرمانًا يعيشون في انتظار حلّ سحري. عندئذٍ يظهر
 في بعض الأحيان زعيم باهر يقدّم لهم مخرجًا.
 ما هو الدور الاجتماعي للمثّل - كما تُعرض في لحظة
 معينة على جماعة من البشر أو على مجتمع؟ في سياق
 الحركات الشعبية الكبرى^(٣٨)، أكانت مسيحية، ألفتية
 أو بدعة صوفيّة، يقوم أنبياء بتحريك حماس الجماهير
 وتعبئتها من خلال وعدها بقيام عالم سعادة مثالي.
 ويسود الانطباع أن الحضارة التي نعيش فيها، كلما
 قدّمت للناس صورة عن انحطاط ويأس، تولّد تلك
 الحركات التي تجعلهم يرون العالم متناقضًا مع

الحقيقة . في بعض الأحيان، تنهار الأوهام في التهديم الذاتي، وفي أحيان أخرى تتمكن من إعطاء نفس جديد للمجتمع؛ ويتوقف نجاحها على واقعيتها. وبكلام آخر نقول إذا كانت الصورة التفاضلية لعالم المستقبل تحيط كفايةً بعوامل الواقعية، فسوف يمكنها على الأقل أن تتوصل إلى هدفها جزئياً؛ وبالعكس، إذا كانت طوباوية ومعاكسة للواقع تماماً بسبب الإسقاط الهذيان الذي يفصل الإدراك عن الواقع، فإنها ستكون خطرة من حيث مساهمتها في تقويض المجتمع.

وعندما يستثير اليأس والحرمان الرغبة في بديل أبوي، يمكنُ لديكتاتور أن ينجح في مرض نفسه (بيشوسكي)^(٧٥). فبعد استيلائه على السلطة، تغدو السلطة هدفاً بذاته، مهما يكن المثال الذي كان مرفوعاً في سبيل بلوغها. إنَّ الخضوع للسلطة المطلقة يشبع الحاجات المازوخية لدى الناس ويسمح لهم بانتهاك محرّمات الأنا الأعلى وإطلاق العنان لساديتهم ضد العدو المعير. زد على ذلك أنَّ المثال يتشخص في الزعيم، ومن هنا عبادة الشخصية؛ فالزعيم يجسد مثال الأنا البديل ويسمح، من خلال التساهي، بالمشاركة في قدرته الكلية.

يبيّن نورمان كوهن في كتابه متعصّبو الرؤيا^(٧٦)، أنَّ الفئات الاجتماعية الخاصة كانت تتأثّر وحدها بأنبياء العصر: تلك الفئات التي كانت تكوّن جماعة هامشية،

كالفلاحين الذين لا أرض لهم أو الذين يملكون قليلاً
 من الأرض التي لا تكاد تسد رمقهم، والعاملين
 اليوميين أو الشغيلة غير المتخصصين الذين يعيشون في
 رعب البطالة المتواصل، والمتسولين والمتشردين. هؤلاء
 الناس كانوا لا يملكون الرافعة الانفعالية لجماعتهم
 التقليدية، وكانوا الأكثر تعرضاً لمصاعب الحياة. وفوق
 ذلك، جاءت الحركات الألفية العظمى بعد كوارث
 وإصابات بالطاعون وبجاعات أو بعد تضخم مفاجئ.
 وبلغت نورمان كوهن أيضاً إلى أن هؤلاء الناس كانوا
 شديدي التعلق بالكنيسة وتابعين لها بقوة. فقد كانوا
 يعانون من انسلاهم، من هنا حاجتهم إلى إعادة النظر
 به، بعنف، تقريباً مثلما يثور المراهقون المتعلقون جداً
 بأقاربهم، ضدهم، لكي يجدوا استقلاليتهم. وكان
 شعورهم بالاستسلام وبأسهم يتفاقم من شدة
 التبعية، لدرجة أنهم كانوا يبحثون عن جماعات
 مخلصين خارج الكنيسة، واضعين مكانها سلطة خارقة
 للطبيعة. وبالتالي بدلاً من الحصول على استقلال
 ذاتي، كان الأمر يتعلق باستبدال سلطة لم تكن مثالية
 كفاية ولا سحرية، بسلطة أخرى أكثر تأمناً وقبلاً،
 يمكنها أن تسمح لهم باتهام أي كان بتعاساتهم.
 وهكذا، كان هتلر في ألمانيا يعين كبش محرقة يحمل
 مسؤولية الشرور كلها. وعلى مرّ العصور، جرى
 اعتبار الكهنة، اليهود، العرب المسلمين، الأتراك
 كأنهم نلسيح الدجال. وفي إيران اليوم، يبدو الرجوع
 إلى الإسلام كحل سحري لمشاكل معقدة في مجتمع

على طريق التحوّل الصناعي . وفي بعض الأحيان، يتوجّب على زعيم أن ينتظر مطوّلاً حتى يفرض نفسه؛ مثال ذلك أنّ تشرشل في الثلاثينات لم يكن له الصدى الذي كان يفترض أن يكون صداه في وضع مختلف، عندما ملأ أسماع الإنكليز في أثناء الحرب .

وصف كولان تورنبول^(١١) تخلّع مجتمع الأيكين (Les Iks)، وهم جماعة من القناصين السعداء والمزدهرين في شمال أوغندا، المرغمين على التحوّل إلى الزراعة بعدما فقدوا مجالات صيدهم البرّي؛ وقادهم فشل هذا التحوّل، إلى حياة اجتماعية متميّزة بالتسوّل واليأس وبعدوانية مدهشة: لا مبالاة البعض تجاه الآخرين، عدم وجود مبادلات كلاميّة، ويتناولون الأكل سرّاً، بعيداً عن أقاربهم، ومن ضمنهم أولادهم الذين ينتزعون غذاءهم من حلق ذويهم . لقد أفرغت قيم القناصين من معناها . ولم يبقَ لهم أي تراث ولا دين . إن هذا المثال يبيّن كيف أنّ قيم الجماعة، في ظروف اجتماعية / اقتصادية معينة، تفرغ من مضمونها لدرجة أن الجماعة تفرق في التهديم الذاتي، نظراً لانعدام تكيّف جديد، ربما كان فرويد قد افترض غريزة الموت، لكنّ مشاهدة تورنبول تتضمّن أيضاً الظروف الاقتصادية . فمن المؤكد أن الأزمات الحضارية تُعزّي، جزئياً، إلى هذه الظروف . ومن المؤكد أيضاً، في حضارتنا التي آلت إلى تباين وتنوّع وإلى وضع قيم ثقافيّة، أن تراجعاً يمكنه أن يؤدي إلى تخلّع وإلى وضع غريزة الموت على مسرح الأعمال .

إن موضوعه نهايات الحضارات، منذ غزو القدس واجتياحها، وسقوط الإمبراطورية الرومانية وسقوط بيزنطة، بهرت المؤرخين على الدوام، من أدوار جيونز إلى أرنولد توينبي، ويبدو لي أن التحليل النفسي يمكنه الإسهام في التأمل حول هذه المسألة الجوهرية في حضارتنا.

إن فرويد جازم: «يفيدنا العلم أن شخصاً ما (طوباوياً)، بلا خبث وزيف ومجرد عن الكبت، هو شخص غير موجود»^(٣٨)، وربما لا يمكنه أن يوجد؛ ويمكننا التساؤل عما إذا كان الاقتراب من هذا المثال ممكناً^(٣٩). وإذا أخذنا في الاعتبار قوة النزوات والدوافع المكبوتة في الصراع بين الهو والواقع، فلا بد من التسليم بضرورة تقديم تنازلات. فبنظر فرويد، ربما يتعين على الهو أن يكون قادراً على تكييف مبدأ اللذة مع أخذ الواقع في الاعتبار، وإلا فإن المرء يدخل في المرض النفسي، في جنون العظمة، في القدرة الكلية، خالفاً عالماً جديداً، غير واقعي. وقد تكمن الشجاعة المعنوية في الاعتراف بالتناقضات القائمة بين النزوات والواقع؛ وهذه التناقضات يمكن حلها بطوبى قائمة على الحب، كالمسيحية، ولكن فرويد يلاحظ أن هذا الأمر غير متوافق مع «مسارات الطبيعة» وأهداف المجتمع^(٤٠) (1932). «إن العُصاب لا ينكر الواقع، إنما يتجاهله فقط؛ أما المرض النفسي فينكره ويحاول تغييره. ونحن نطلق تسمية سلوك «سوي» أو «صحي» على ذلك السلوك الذي يدمج بعض سمات هاتين

الاستجابتين - فهو ينكر الواقع قليلاً مثل العُصاب،
لكنّه يدأب بعد ذلك، كمرض نفسي، على تغيير هذا
الواقع. إن هذا السلوك المطابق للهدف، والسوي،
يقود بكل وضوح إلى إجراء عمل خارجي في العالم
الخارجي، ولا يكتفي مثل المرض النفسي بإحداث
تعديلات داخلية؛ فهو لم يعد مرناً ذاتياً، إنه بلا
 مرونة»^(٨١).

كما أنّ الخطر التعصبي يترقّب الجماعات المهتدة
بسقوط اجتماعي أصله عائلي - على أثر فقدان الأب،
مثلاً - أو بسبب ظروف اقتصادية. عندئذٍ تحلّ المرأة
والعدوانية اللتين تليان الشعور بالسقوط والطرح.
ويغدو أولئك الذي أذلّتهم الحياة، حسّاسين بمطالب
المقهورين اجتماعياً ويمكنهم أن يتأهوا معهم، حتى وإن
لم يعانون، بالضرورة، الآلام نفسها. إن جرحهم
النرجسي يجعلهم مرشّحين للتعصّب. ويضاف إليهم
أولئك الذين يسأمون بسبب انعدام قدوة صالحة؛
جميع أولئك الذين لا يستطيعون، لسبب أو لآخر، أن
يشاركوا في قيم مجتمعاتهم. فيجد البعض حياة أمن أو
رتابة لا يمكن احتمالها؛ فيلزمهم أحاسيس قوية من
مغامرة ومخدرات ورياضات خطيرة وأعمال جنسية
طائشة، حتى ينفلتوا من شعور بالسأم والفراغ، يتعين
وضعه على علاقة مع شعور بانهايار نفسي مهتد.

يربط بليز باسكال في كتاب الأفكار بين الجرح
النرجسي والتعصّب: «يريد الإنسان أن يكون كبيراً

ويرى نفسه صغيراً؛ يريد أن يكون سعيداً ويرى نفسه بائساً؛ يريد أن يكون كاملاً ويرى نفسه مليئاً بالنواقص؛ يريد أن يكون موضوعاً للحب والتقدير من قِبل الناس ويرى أن عيوبه لا تستحق إلا احتقارهم وازدراءهم، إن هذا المأزق الذي يجد نفسه فيه، يولد لديه الشهوة الأكثر ظلماً وإجراماً، التي يمكن تخيلها؛ لأنه يُكنُّ حقداً ممتاً لهذه الحقيقة التي تعاوده وتقنعه بأخطائه وعيوبه^(٨٧). ومن نافل القول إن أولئك الذين يلتحقون بحركة تعصبية، إنما يجتذبهم أفق تغيير ما، لا سيما الأمل بتحويل مفاجيء لظروف حياتهم؛ إن مثال التغيير هذا، الديني، القومي أو الاجتماعي، لا فرق، هو الذي يربط أفراد الجماعة ببعضهم.

تمثيل تاريخي وعبادي

يبيّن تالمون^(٨٨) كيف كان قيام الديكتاتورية العنصرية مرتبطاً بالاعتقاد في معادلة الحرية/الفضيلة/الانسجام الاجتماعي. وإذا كان العقاب مقتنعين بأنهم يشكّلون طليعة متنوّرة وأن من واجبه، في سبيل سعادة البشرية، أن يفرضوا وجهة نظرهم على أولئك الذين كانوا يرفضون أن يكونوا «أحراراً وفاضلين»^(٨٩)، فقد جعلوا من أنفسهم المنكّلين بهذه الديانة العلمانية. إن مصادرة نظام اجتماعي نهائي، منطقي وصالح حصراً، هي مادة اعتقادية لا يمكن مباشرتها بالنقاش. ففي نظر المؤمن، لا يمكن التشكيك باقتناعه بامتلاك

القدرة على زحزحة الجبال. فمنذ قرن ونصف القرن، كانت أوروبا وبقية العالم مسرحاً لعدة حركات من هذا الطراز المحضّر «لحل الحبكة الأخيرة». وهذه الحركات مهما تكن اختلافاتها، أكانت يعقوبية، بوبوفية، شيوعية أم فوضوية فإنها تتقارب جميعها من الأديان. وتساعدنا الطبيعة المطلقة لهذه القناعات على فهم أفضل لبعض مواقفها.

هناك عدة وثائق تاريخية تعطي فكرة واضحة جداً عن شخصية الكبار منهم وعن صورتهم النفسية الجانبية، مثل روبسبير، سان جوست، باييف الخ. يرى تالمون أن سلوك روبسبير كان يصدر عن بعض الخصائص النفسية. ومثال ذلك أنه كان من عادته أن يبدأ خطابه باستهلال يقول إن كل شخص حميد الأخلاق وضميره إنساني، لا يمكنه إلا أن يتفق معه. وكان يبدو عاجزاً عن الفصل بين العناصر الشخصية لاختلافات الرأي، حتى أن كل حجة سجالية كانت تتحول على شفثيه إلى طوفان من التديدات الشخصية؛ فيما أنه لا توجد سوى حقيقة واحدة، حقيقته هو، فإن الشخص الذي لم يكن متفقاً معه، لا يمكنه التأثير إلا بالدوافع الشيطانية. إلى جانب هذه العدوانية المتجلية بجلباب العدالة والرشد، كان روبسبير يعبر عن مشاعر تنكيلية، وكان يشفق من نفسه طوعياً، فيذكر موته كعزاء لنفسه كلما صادف معارضة. وكان الاعتقاد الصوفي برسالته مرتبطاً بأفكار مثيرة للانتحار والاستشهاد والموت، تشكل قاعدة لوحة

دُهانية، تتجاوز فيها رغبته في فرض إرادته بأي ثمن، رغبته العقلنة في حقيقة شبه إلهية (مشاعر القدرة الكلية)، والعداء لكل ما يمكنه أن يعاكس هذه الإرادة، ورجوع هذه العدائية في صورة مشاعر تنكيلية متطابقة مع النشوات المازوخية. وكان رفض العالم الطاعة والانصياع مصدراً لمخاوفه وأحزانه، بسبب ما كان يثير من مشاعر العجز. ففي كل نكسة أو إذلال، كانت الحياة تترأى له مظلمة، إلى أن تظهر له فاسدة وباطلة، بلا علاج، وكان يتخيل جميع الناس متحدين في مؤامرة شيطانية.

كان سان جوست يعيش مخاوف من الطراز ذاته. فبعد فشله في الجمعية التشريعية سنة ١٩٧٢، لأنه لم يكن قد بلغ سنَّ الرشد (٢٥ سنة)، كان قد كتب رسالة حماسية: «انتابني حمى جمهوريّة تنهشي وتأكلي. ستجدوني ذات يوم كبيراً [...] . أشعر أنني أستطيع التحليق فوق الحظ العائر. سأتحمل أي شيء، لكنني سأقول الحقيقة. أنتم أنذال، لأنكم لم تقدروا قيمتي. مجدي سيرتفع رغم كل شيء، وربما سيعمي أبصاركم. يا لكم من مخلوقات تافهة. إنني قرش لأنني لا أملك المال الذي يجب أن أعطيه لكم [...] . لو لم يقتل بطرس الجمهور، لقتله الجمهور. . .»^(٨٥). كان سان جوست يريد أن يعطي شعب فرنسا «أخلاقاً نشيطة، لطيفة، حساسة ومتصلبة في وجه الاستبداد والظلم». وفي حال الفشل، كان يعدُّ نفسه بالانتحاراً وشيئاً فشيئاً، صار جميع أولئك الذين أظهرُوا

معارضة، أعداء للشورة وحكم عليهم بالإعدام بوصفهم معادين للشورة. فقد كانت تقطيع حاجبي روبسيير كافية لجعل أي كان مشبوهاً. مثال ذلك أن الجيرونديين الذين لم يكونوا متوافقين مع نزعات اليعاقة التمركزية، حكم عليهم بالموت جميعاً في عدة أيام. ولم يدرك كميل دمولان إلا عشيّة إعدامه أنه سيكون هو أيضاً ضحية أولئك الذين كانوا رفاق كفاحه. ولا يمكن الامتناع عن التفكير بمحاكمات موسكو وراجك في هنغاريا، ولندن في تشيكوسلوفاكيا، النخ. وربما يكون من حقنا أن نتخيل أن الإرهاب كان يمكنه أن يخفّ سنة ١٧٩٣، حينما كانت الثورة منتصرة على جميع الجبهات الخارجية، وكانت في الداخل قد صفّت معظم الأرستقراطيين الذين كانوا لا يزالون موجودين في فرنسا، وصادرت ممتلكاتهم. لقد طالب سان جوست بمواصلة الإرهاب وازدياد حدّته. ففي تلك السنة قتل، بين آخرين، دانتون، دمولان، هير^(١١). وصدر قانون يقول: يحق لأي كان أن يتدّ بأي شخص بوصفه مشبوهاً بالعداء للجمهورية. ومن ثمّ ألغيت القوانين «القديمة» التي كانت تحمي حياة الناس؛ فلم يعد من الضروري البرهان على أن الناس قد قاموا بشيء ما ضد الجمهورية، إذ كان يكفي أن يكونوا مشبوهين. ونرى إلى أي حدّ كان ذلك التنكيل قد صار قوّة نفسية مستقلة عن الواقع ومرتبطة بالهوامات.

تبدو لنا سلوكات روبسيير وسان جوست على

علاقة بالنهاج النفسية المميزة للتعبص: قدرة كلية، نرجسية، شعور تنكيلي، هذه كلها قادتها إلى تطوّر لم يكن بالضرورة مرتبطاً بالضرورات الاجتماعية. إن البحث عن مجتمع مثالي يمكنه أن يكون حصيلة جهود أولئك الثوريين المسيحيين، يتطابق مع اقتناعهم بإمكان وجود أمن نهائي وشامل، بينما في الحقيقة ليست الحياة سوى سلسلة أبدية من الأزمات التي لا تُحل أبداً بشكل كامل، ولا يمكن الوصول إلى تحسّن ما إلّا بطريقة التجارب والأخطاء. إن هذا التطلع إلى أمن شامل يمكن تقريبه من رغبة الارتداد إلى حالة من الفناء (اليرفانا) ما قبل الولادة، واسترداد الفردوس الضائع.

الإنسان الجديد

تتضمن أسطورة الإنسان الجديد اهتداء وتلقيناً، وولادة هوية جديدة، مثلما فعل لوثر بعدما وضع أطروحات الإصلاح (أريكسون)^(٨٧). إن ولادة الإنسان الجديد التي تلي الاهتداء، يمكن أن تقارن مع مفهوم «الشخص / القناع: Persona» لدى ك.غ. يونغ، الذي يشير إلى شخص مسرحي، إلى دور. وفي التعبص، تملأ مضامين هذا «الشخص» كل فضاء الفرد النفسي، مؤثرة على قدراته المعرفية وعلى مزايا ولطائف حكمه الانتقادي الذي يغدو ترسيمياً (صديق/ عدو)، موجّهاً من زاوية واحدة (أحادي النظرة والفكرة)، كما لو كان تحت تأثير الشهوة

ونفوذها، الأمر الذي يقرب التعصب من الهذيانات الشهوانية (كالهذيان العشقي الجنوني) أو ربما يقربه من ظاهرة غير مرضية، كالحالة الغرامية، حيث نجد مجدداً هذا التقدير الغائق لموضوع الحب، مع فساد القدرات الانتقادية. إن الشرعة الأخلاقية ستضعف من جراء الهيمنة الحصرية للمنظومة التعصبية على المضامين النفسية كافة. المقصود حقاً هو ميل شهواني، لكنه ميل مؤذٍ لأنه في صراع، بالضرورة، مع الوقائع المركبة للحياة البشرية. وبالتالي يكون التعصب قريباً من الهذيان؛ ويمكن أيضاً أن نسميه «ذهاناً اجتماعياً». رفوق ذلك، يحتوي على عنصر عنف وغضب، فهو لا يقبل النقاش، ويريد أن يفرض اعتقاده على الآخرين، ويكون غياب التسامح كلياً. وبالطبع، ينبغي مع هذه التوصيفات الفنومولوجية (الظهورية) أن يُصار إلى تنسيق لوحة تحليلية نفسية تحاول أن توضح لماذا ثمة «حاجة» إلى هذه التوظيفات، وبكلام آخر لماذا يجري الاستقرار في عالم داخلي يكون فيه هذا العنف «مسموحاً» بفضل ترشيدات عقلية وهدف نعصي. أطلقت مألني كلاين^(٨٨) على هذه الأواله إسم «التهامي الإسقاطي». وتذكر قصة جوليان غرين: لو كنت مكانكم؛ حيث الشخص الرئيس، فايان، المتعطش للحب، المنهوك والمستاء من نفسه، يدخل سحرياً في شخص الآخرين ويتلبس شخصيتهم. وبعد ذلك يجد نفسه واقعاً في فخهم. إن تخلّيه عن شخصيته المنهوكه، ورؤيته لنفسه كأنه شخص مولود

في «إنسان جديد»، كأنه شخص من الحركة، هما بالتالي أواله الهدي حيث ينبغي على «الإنسان العتيق» أن يتواري، وأن يولد شخص جديد، بالتهاهي مع الأهداف المثالية للحركة. وإذا كان في هذا الشخص الجديد كثير من العنف، فإنه يتضمن تحطيماً للحدود الأنويّة المتعالية؛ ويتم الانتقال إلى ولادة متعصب مجرم بالقوة.

وإن امتلاك الحقيقة المطلقة معناه طرح شبكة على العالم والأبدية واستلحاقهما بالتالي. فلا مفاجأة ولا مجهول. كل المشكلات محلولة سلفاً، كل القرارات متخذة، كل الاحتمالات متوقّعة، هذا ما كتبه أريك هوفر^(١٠٠). وأن ما يميّز المنظومات المغلقة هو أنها تدّعي إعطاء جميع الأجوبة على صعيد معرفي، وأنها «غير قابلة للتزوير» (ك. بوبر)^(١٠١)، وتعد بالقدرة الكلية على الصعيد العاطفي / الوجداني.

والواقع، بما أن الحدود الإنسانية قد أنكرت بنوع من المعرفة الكلية الطفليّة، فإنها تُعاش بكيفيّة إسقاطيّة، أي أن العالم الخارجي هو المتهم بفرض حدوده وقيوده. هكذا كان يفكر روسو، هلفيتيوس هولباك وسواهم، الذين كانوا يعزّون عيوب المجتمع ليس إلى حدود الطبيعة البشرية، بل إلى أغلاط المشرّعين. كان إذن لا بدّ من إيجاد تشريع لا يكون بموجبه أي شخص تمساً، باستثناء المجانين والجهلة والأغبياء^(١٠٢). إن شعور الانتهاء إلى جماعة مختارة، قام

أعضاؤها باختيار بعضهم ليصنعوا التاريخ معاً، يقدم بكل وضوح تشجيعات مهمة. وسوف يُصار إلى تسهيل الالتزام التام بهذه الجماعة، بينما ستزيد المستلزمات الأخلاقية من الإشباعات الترجسية لجماعة الصفوة.

إن الغضب على نقص العالم الطمّوح، على الآخرين، الأقارب، أي الغضب المتولد من استتاج لواقع مُثل الكمال الجنونية، إنما يرتبط بالبنية الترجسية لبعض المثقفين، فيدفعهم إلى عدوانية يمكنها أن تعدو مميّة، وعندها ينذبون نحو التعصّب، ويقفون منه موقفاً تعاطفياً حين يعلنون أنهم ورثة فلاسفة القرن الثامن عشر الذين حضّروا للثورة الفرنسية، وهم في الواقع ربّما يكونون طريدة للانبهار والانسحار الذي يمارسه علينا المرضى نفسياً، الخارجون على القانون، أولئك الذين يظهرون كأنهم متحرّرون من القيود، الذين تجاوزوا رأس المخالفة والانتهاك، نحو ملكوت الحرية الشاملة. إن د. هولبروك^(١) - حين يتخذ مثلاً للمريض النفسي الممكن قبوله اجتماعياً، صورة جايمس بوند الخيالية - إنما يبين بكيفية مشيرة ومؤثرة إلى أي حدّ «تغزو» أفتنة الحقد بعض المثقفين من محرّكي وسائل الإعلام، ورجال السياسة؛ فهؤلاء المرضى نفسياً المتخفّون إنما يبحثون عن كل ما يمكنه أن يهدم، دون إمكان حلّ واقعي بديل: ويزيد من حدّة غضبهم أيضاً، شعورهم بالاندحار نحو حداد مستحيل وإلى حدود معيّنة.

لا يبدو إذن أنَّ إلغاء القانون يتوافق مع حياة اجتماعية، لأنه كما رأينا، لا يوجد مجتمع معنى كليا من المحارم (تابو)، فكلها تحترم على الأقل محارم نكاح المنكر وقتل الإنسان للإنسان. وهكذا تطرح مجددا مسألة حدود وجودنا، حدود حرّيتنا، إن عصرنا الذي تأثر بالموت من خلال الحربين العالميتين وعمليات التهجير والمجازر، كان بوجه خاص متقبلاً لأفكار الفلسفة الوجودية. وفي الواقع يمكن التساؤل عما إذا كان على الأفراد المتمين إلى حضارة معينة، أن يتقبلوا ضرورة القيود التي تفرضها الحضارة عليهم، وعما إذا كان الحلم بفردوس جديد لا تعود توجد فيه هذه القيود، ليس إلّا وهماً تهديماً أكثر عما هو وهم واعد. ويمكن الاعتراض بأن الهامش الذي يفصل الأوهام عن المثل البناء الضرورية للمجتمع، هو هامش ضيق: فالواقعية وحدها هي التي تميزها من بعضها، فمن جهة هناك أفكار جنون العظمة، القوة جداً، البعيدة عن الواقع، ومن جهة ثانية، هناك هاجس إيجاد مثل مشتركة يمكن بلوغها كلياً أو تقريباً، ويبقى على المؤرخ والاجتماعي أن يحللاً كيف تتجسّد في المجتمع وكيف تستطيع هذه المثل أن تكون مشتركة؛ ما هي الأزمات، الاجتماعية/الاقتصادية بلا ريب، التي تستثير فجأة فقدان أمل أو إشباعاً ورضي، حتى أنَّ عمارة المثل المشتركة تنهار، تاركة المجال حراً أمام وعود

التحرر من الغرائز، العدوانية حتماً، حيث تأتي غريزة الموت في المقدمة.

نشهد في موازاة التطور التاريخي، تبدلاً في العلاقات الاجتماعية. فحتى في التحليل النفسي، تبدلت منذ فرويد ارتفاعات المحلل والمحلل، والدور الذي يلعبانه. في ذلك العصر كانت علاقة المعلم والتلميذ تتوافق مع مثل الطرفين، بينما يجري البحث اليوم عن علاقات مساواة أكبر. وهكذا يقيم الإنسان، بعد تطور طويل نسبياً، علاقات جديدة تتضمن مسالك مختلفة؛ مثال ذلك أن العلاقات بين الأهل والأولاد ستطبع العلاقات المقبلة، وتؤدي إلى تغيرات في العلاقات الاجتماعية، حتى أنه يمكن القول إن إنساناً جديداً سيولد، ولكن، بما أن هذه الولادة تمر في تبديل علاقات الأهل / الأبناء، فإن الأمر لن يتعلق بانقلاب فجائي؛ فنحن نعرف أن المهاجرين لا يصبحون حقاً مواطنين في عقليتهم لبلدهم المضيف إلا مع الجيل الثاني. وفي ما يتعدى هذه الإمكانيات التطورية، لا يمكن لأسطورة الظهور الفجائي للإنسان الجديد أن تكون سوى وهم.

ولئن اعتبرنا أعمال فرويد، لا سيما مستقبل وهم وقلق في الحضارة وأعمال ملائي كلاين حول الغيرة، فإن تصوّرنا للإنسان يبدو متشائماً للوهلة الأولى. يرى فرويد^(٣) أن مظالم ستستمر وأن العداء الناحم عن الحسد والتنافس الاقتصادي والجسدي سيتواصل، مهما

كانت ظروف الحضارة وشروطها. «ومن جهة ثانية هل يمكن إلغاء هذا الامتياز الأخير يجعل الحياة الجنسية حرة تماماً، وبالتالي بإلغاء الأسرة، هذه الخلية المولدة للحضارة، بينما لا يبدو ثمة شيء يفسح المجال أمام توقع الدروب الجديدة التي يمكن للحضارة أن تختارها من أجل تطورها. وفي كل حال، لا بدّ من توقع الأمر التالي: مهما تكن الطريق التي تختارها الحضارة، فإن السمة الهدامة للطبيعة البشرية (العدوانية) ستسير وراءها دائماً»^(١٥). يبدو هذا المنظور، بالحرى، واقعياً ومضاداً لتفاؤل رائج ورخيص. إنه خليق بأن يستثير حسّ المسؤوليات، خصوصاً بالنسبة إلى حركات عنفنا وغضبنا وحقدنا وتهدينا، وربما على هذا المستوى بالذات، يكون للتحليل النفسي إسهام كبير يمكنه تقديمه لحضارة متوازنة وصحيّة؛ فبدلاً من كبت واستبعاد الظواهر المقلقة، فلنحاول فهمها، وأن نعيش مع الشيطان وأن نستعمل هذا الفهم حتى لا يكون ثمة انفجار أخطر. إن النظر إلى المسائل مواجهة يسبق إمكان السيطرة عليها.

وبلا أي ريب، يكنّ التحليل النفسي احتراماً عميقاً للفرد ويحمل شكاً تجاه الحلول الشاملة، الجماعية؛ إنه يؤمن بالتقرير الذاتي وبولاء الشخص تجاه الآخر. لكنّه يعلم أيضاً أنّ كل هذه القيم مهدّدة في العمق من جانبنا، من جانب المتعصّب المقيم في كل منا...

- (١) J. B.S. HALDAN, *The inequality of Man and other Essays*, Philadelphia, R. West, 1932.
- (٢) A. KOESTLER, *Janus, Esquisse d'un système*, Paris, Calmann-Lévy, 1979 (orig: 1978).
- (٣) المتعصب (من اللاتينية *fanum, fanaticus* = الهيكِل): هو المبالغ في حماسه لدين أو لرأي» (راجع: *Nouveau petit Larousse illustré*, في *Fanatique* 1958, p. 398).
- (٤) *Le Robert*, Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française, Paris, Société du Nouveau Littré, 1969, t. II, p. 831.
- (٥) نستعمل هنا كلمة *Croyance* في أوسع معانيها؛ إذ يمكن أن ينظر للدين أو لكل فِكْرِيَّة (أيديولوجيا) أخرى، بوصفها اعتقادات، من الزاوية التحليلية النفسية ومن حيث وظائفها الاجتماعية.
- (٦) A. Koestler, *Janus, op. cit.*
- (٧) L. BOLTERAUER, «Der Fanatismus», in *psyche*, vol. XXIV, 1975, pp. 287-315.
- (٨) E. BERGLER, *The Psychology of Gambling*, New York Int. Univ. Press, 1970 (orig. 1958).
- (٩) S. FREUD, *Malaise dans le Civilisation* (1930). Paris, P.U.F., 1971. Cit. p. 88.
- فرويد: قلق في الحضارة، ترجمة ج. طرايبي، دار الطليعة، بيروت (م.م. -).
- (١٠) J. BECKER, *Hitler's Children*, London, Michael Joseph, 1977.
- (١١) Michaël «Bommi» BAUMANN, «The mind of a

- german terrorist», in *Encounter*, Sept. 1978, p. 86.
- S. FREUD, *Formulations concernant les deux principes du fonctionnement mental* (1911), *Gesammelte Werke*, vol. VIII, p. 230-238; London *Imago*, vol. XII, p. 213-226.
- M. FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique* (١٣), Paris, Gallimard, 2^e éd. 1972, p. 578.
- S. FREUD, *Totem et Tabou* (1912-1913), Paris, (١٤) Payot, 1973.
- (١٥) إننا بالطبع لا نتجاهل أن المقصود، في رأي كتاب هذه المدرسة، هو حسد أولي وليس انزياحاً؛ غيرة أولية بإزاء قدرات الأم، يشعر بها الولد المحروم، العاجز، المتروك لأقاربه
- S. FREUD, «Manuscrit N.» (1897), in *La Naissance de la Psychanalyse. Lettres à wilhelm Fliess.. Notes et Plans* (1887-1902), Paris, P.U.F., 1956, p. 183-186, cit. p. 186.
- S. FREUD, *La Sexualité dans l'étiologie des névroses* (1898), *Gesammelte Werke*, vol. I, P. 491-516; London *Imago*, vol. III, P. 259-285. (Parde trad. franç).
- S. FREUD, *Trois essais sur la théorie de la Sexualité* (١٨) (1905), Paris, Gallimard, 1968, cit. p. 70.
- S. FREUD, «La morale sexuelle civilisée et la (١٩) maladie verveuse des temps modernes» (1908), in *La Vie Sexuelle*, Paris, P.U.F., 1969, . 28-46.
- S. FREUD, *Totem et Tabou*, op. cit. (٢٠)
- S. FREUD, *Malaise dans la civilisation*, op. cit. (٢١)
- S. FREUD, «Pourquoi la Guevre?» (1933), in *Rev.* (٢٢)

Franç. de pscychanal, vol. XXI, 1957, p. 757-768.

(٢٣) التشديد لنا.

S. FREUD, *Malaise dans la Civilisation*, op. cit., (٢٤) cit. p. 44-45.

S. FREUD, *Abrégé de Psychanalyse* (1940), Paris, (٢٥) P.U.F., 1964, cit. p. 55-56.

(التشديد لنا)

(٢٦) التشديد لنا.

(٢٧) فرويد، مستقبل وهم، دار الطليعة، بيروت:

S. FREUD, *L'Avenir d'une illusion*, (1927), P.U.F., 1971, cit. p. 8-11.

(٢٨) من الواضح أنَّ «الجنس» يُفهم حسب المفهوم الفرويدي الشامل للجنسية الطفولية (ملذات الطفولة الشبقية) التي تحاربها التربية في بعض أشكالها؛ والشامل في الوقت نفسه لبعض تجليات العدائية وتظاهراتها.

S. FREUD, *L'Avenir d'une illusion*, op. cit. p. 57. (٢٩) ID., *Ibid.*, p. 14 sqq. (٣٠)

(٣١) التشديد في الأصل.

B. GRUNBERGER, «Situation analytique et proces-(٣٢) sus de guérison» in *rev. Franç. de psychanal.*, vol. XXI, 1957, p. 375-458, cit. p. 415.

N.O. BROWN, *Life against Death. The Psychan-(٣٣) alytic meaning of history*, Middletown, conn., Wesleyan Univ. Press, 1959, cit. p.1.

(٣٤) التشديد لنا على طول الاستشهاد.

S. FREUD, *Malaise dans la Civilisation*, op. cit., (٣٥) . 77.

(٣٦) التشديد لنا.

- S. FREUD, *Malaise dans la Civilisation*, op. cit., (٣٧)
p. 68.
- Id., *ibid.*, cit. p. 37. (التشديد لنا) (٣٨)
- F. NIETZSCHE (1882); *Die Fröhliche Wissenschaft* (٣٩)
(«La gaya Scienza»), Stuttgart, A. Kröner, 1950.
(Cit. Sektion 290, p. 191).
- W. REICH, *La Psychologie de masse du Fascisme*, (٤٠)
Paris, Payot, 1972 (orig. 1933).
(٤١) التشديد لنا.
- S. FREUD, *L'Avenir d'une illusion*, op. cit., cit. (٤٢)
p. 16.
- G. ROHEIM, *Origine et fonction de la Culture*, (٤٣)
Paris, Gallimard, 1972 (orig. 1943).
(٤٤) التشديد لنا.
- S. FREUD, *L'Avenir d'une illusion*, op. cit., cit. (٤٥)
p. 8-9.
- S. FREUD, *Totem et Tabou*, op. cit. (٤٦)
- S. FREUD, *L'Avenir d'une illusion*, op. cit., (٤٧)
p. 74.
- F. KAFKA, *Lettres à Ottila et à la famille*, Paris, (٤٨)
N.R.F., Gallimard, 1974.
- S. FREUD, *Malaise dans la civilisation*, op. cit., (٤٩)
p. 84 et 91.
(٥٠) التشديد في الأصل.
- S. FREUD, *L'Avenir d'une illusion*, op. cit., cit. (٥١)
p. 17.
- H. MARCUSE - *La fin de l'Utopie*, Delachaux et (٥٢)
Niestlé / Le Seuil, 1968, (orig. 1967); - *Contre-
révolution et Révolte*, Paris, le Seuil, 1973, (orig.
1972); - *Eros et Civilisation*, Paris, Ed. de

Minuit, 1968, (orig. 1955).

(٥٣) أنظر أيضاً:

- P. ROAZEN, Erik Erikson, New York, the Free Press, 1976, p. 176.

S. FREUD, *L'Avenir d'une illusion*, op. cit., cit., (٥٤) p. 76-77.

S. FREUD, *L'Avenir d'une illusion*, op. cit., (٥٥) p. 18.

(٥٦) سفر الرؤيا، XXI، ١ - ٥.

ترد في كتب أخرى من التوراة مقاطع مماثلة بشكل مألوف
(لا سيما سفر أشعيا، LXV، ١٧ و II بطرس، III،
١٣).

A.J. FERREYRA *Family Myth and Homeostasis*; (٥٧)
cité selon M. SELVINI PALAZZOLI, L. BOSCOLO et
al, *Paradoxes et Contre-Paradoxes*, Paris, éd.
E.S.F., 1975, p. 82.

L. RANGELL, «Psychoanalytic perspectives leading (٥٨)
currently to the syndrome of the compromise of
integrity», in *Int. J. Pshycho-Anal.*, vol. LV,
1974, no. 1, p. 3-12.

Michaël «Bommi» BAUMANN, «The mind of a (٥٩)
german terrorist», in *Encounter*, po.cit., p. 81-
88

(٦٠) يمكن قول الشيء ذاته، بكل تأكيد، عن غير الرجال من
قدرات النساء الإنجابية.

A. CAMUS, *Les Justes*, Paris, Gallimard, 1950. (٦١)

F. DURRENMATT, «Le mariage de M. Mississippi», (٦٢)
in *l'Avant-scène*, «Fémina-Théâtre», no 232 du
1^{er} déc. 1960 (orig. 1952).

E. HOFFER. *Une foi aveugle*, Nouveaux Hori- (٦٣)

zons, Paris, 1966, (1ère éd. 1959) cit. p. 58.

(٦٤) التشديد لنا.

A. De TOCQUEVILLE, *De l'état de la société en* (٦٥)

France avant la révolution de 1789. Cité selon É.

HOFFER, op. cit.

S. FRIEDLANDER, «La solution finale», in A. BE. (٦٦)

SANÇON *L'histoire psychanalytique*, Paris! La Haye, Mouton, 1974.

G. DEVEREUX, «L'envoûtement chez les Indiens (٦٧)

Mohave», in *Journal de la Société des américanistes de Paris*, vol. XXIX, 1937, p. 401-412.

S. FREUD, *L'Avenir d'une illusion*, op.cit., p. 43. (٦٨)

D. ANZIEU, «Rationalité dans la théorie et dans (٦٩)

la pratique de la psychanalyse», in *Raison présente*, 1978, no 46, p. 9-20.

A. KOSTLER, *Janus...*, op. cit.

(٧٠)

VOIR A. HAYNAL, *Le sens du désespoir. La prob-* (٧١)

lématique de la dépression dans la théorie psychanalytique, Paris, P.U.F., 1976.

Hilflosigkeit : العجز الأساسي، «تضاغر» الطفل

S. FREUD, *Malaise dans la Civilisation*, op. cit. (٧٢)

Cité selon É. HOFFER, *Une foi aveugle*, op. cit., (٧٣)

p. 175.

J. POIRIER, «Les mouvements de libération (٧٤)

mythiques aux Nouvelles Hybrides», in *Journal de la Société des océanistes*, vol. v., 1949, p. 97-103.

G. BYCHOWSKI, *Dictators and disciples from* (٧٥)

Caesar to Stalin A Psychoanalytic Interpretation

- of history, New York, Int. Univ. Press, 1969
(orig. 1948).
- N. COHN, *Les Fanatiques de l'Apocalypse*, (٧٦)
op. cit.
- C.M. TURNBULL, *Un peuple de fauves*, Paris, (٧٧)
Stock, 1973, (orig. 1972).
- (٧٨) التشنيد لنا.
- S. FREUD, *Josef Popper - Lynkeuse et la* (٧٩)
théories des rêves (1923), vol. XIII, p. 357. - *Ma*
rencontre avec Josef Popper-Lynkeus (1932),
London, Imago, vol. XIX, p. 261; vol. XVI,
p. 261, vol. XXII, p. 219.
- S. FREUD, *Ma rencontre avec Josef Popper-Lynk-* (٨٠)
eus, op. cit., p. 224.
- S. FREUD, «La perte de la réalité dans la névrose (٨١)
et dans la psychose, (1924), in *Névrose, Psych-*
ose et Perversion, Paris, P.U.F., 1973, p. 299-
303, cit. p. 301.
- B PASCAL, *Pensées*, Paris, Flammarion éd. de (٨٢)
1670, p. 165.
- J.L. TALMON, *Les origines de la démocratie totali-* (٨٣)
taire, op. cit.
- ID., Ibid., p. 5. (٨٤)
- J.L. TALMON, *Les origines de la démocratie totali-* (٨٥)
taire op. cit., p. 80-82.
- ID., Ibid., p. 126. (٨٦)
- E.H. ERIKSON, *Luther avant Luther*, Paris, (٨٧)
Flammarion, 1968, (orig. 1958).
- M KLEIN, «On identification», in M. Klein, P. (٨٨)
HEIMANN et R.E. MONEY-KYRLE (édit.), *New*

- Directions in psychoanalysis*, Londres, Tavistok
publ., 1955, p. 309-345, cit p 311.
- É. HOFFER, *Une foi aveugle*, op. cit., p. 136. (٨٩)
- K. POPPER, - *La connaissance objective*, Paris, (٩٠)
P.U.F., 1978 (orig. 1972). - *La logique de la
découverte scientifique*, Paris, Payot, 1973.(orig. 1935)
- Cité selon J.L. TALMON, *Les origines de la*(٩١)
démocratie totalitaire, op. cit., p. 33.
- D. HOLBROOK, *The Mosks of Hate. The problem*(٩٢)
*of false solution in the culture of an acquisitive
society*, Oxford / New York, Pergamon Press,
1972.
- S. FREUD, *Malaise dans la Civilisation*, op. cit.,(٩٣)
p. 67.
- ID., Ibid., cit. p. 67-68. (٩٤)

إن التعصّب مفهوم من القرن الثامن
العشر، وقد جرى وضعه للتنبيد بتزمت
ديني؛ وساد الاعتقاد أنه سيزول مع زوال
ذلك التزمت، فلم يحصل شيء من ذلك،
وهذا دليل على أنه غير موجه فقط لحل
مسألة دينية تماماً، بل يقضي حاجات
الإنسان الأشد تعقيداً وتستراً.

فهل التحليل النفسي قادر، اليوم، على
تنويرنا في هذه المسألة المقلقة، مسألة
التعصّب أو التزمت؟

وهذا الكتيب يحاول كشف جوانب
التعصّب المرتبطة باللاوعي وبالطبع،
يقف التحليل النفسي عند هذا الميدان
الخاص به، وبالتالي يستدعي اعتبارات
أخرى متممة: اعتبارات تاريخية،
اجتماعية، ثقافية.

1.195

ISBN: 1 85516 705 0



دار
السائق

DAR AL SAO
26 Westbourne Grove London W2 5RH